

مجلة كلية العلوم الإسلامية

العدد التاسع عشر

2002

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنوياً
1370 من وفاة الرسول ﷺ 2002 من ميلاد المسيح عليه السلام

• حياة الفقه في الأندلس

• موقف الشريعة الإسلامية من الضرر المعنوي

• الصورة الفنية في أمثال الأحاديث النبوية

• ظاهرة الاتباع في القراءات القرآنية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
إِن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ
أُمَّتِي وَأُمَّةُ
وَأَبْنَاءِ رَبِّكُمْ
فَتَعْبُدُونَهَا

سَدَّ اللَّهُ الْعَظِيمُ

الأنبياء 92



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعية - محكمة تصدر سنوياً

العدد التاسع عشر

1370 من وفاة الرسول ﷺ 2002 من ميلاد المسيح عليه السلام

تصدره

مكتبة الدعوة الإسلامية
الجامعة العربية الإسلامية الشريعة الإسلامية الشريعة الإسلامية

لَيْتَ سِ مِرِهٖ اُخْلَقْنَا لِمَسَامِيهِ اُنْى نَكُونَتِ لِرَهَابِيهِ

نَحْنُ نَقْا اَوْسَمَ لِلَّهِ قَلْبٌ وَنَقَفَ ضِدُّهُ، وَلَيْتَ سِ مِرِهٖ
اُخْلَقْنَا لِمَسَامِيهِ اُنْى نَكُونَتِ لِرَهَابِيهِ، وَلَا يَسْمَعُ
لَنَا وَبِنَا اُنْزِلَتْ نَعَابِتُ لِلَّهِ يَاوْ اَوْ نَقَطُ عِ الطَّرِيقِ
اَوْ نَأْمُوهُ الرُّضْمُ بِالْمَرْيَةِ، وَلَا نَقْدِرُ عَلَى اَلْاُفْهَامِ
الْمَرْيَةِ وَلَا عَلَى الْمَنْفَعَةِ وَلَا عَلَى الْمَرْيَةِ لِلَّهِ يَاوْ...
فُطِّلَ فَاَكُنْ لَيْتَ سِ مِرِهٖ اُخْلَقْنَا لِمَسَامِيهِ، وَفَا نَكُونُ
لِلَّهِ قَلْبٌ اَلَّذِي يَجِبُ اُنْى نَقْا مِرِهٖ... اُنْزِلَتْ اَلْاُفْهَامِ
مِرِهٖ اُنْزِلَتْ اَلْاُفْهَامِ وَفَا نَقْفَ لِلَّهِ طَرِيقٌ فِي جَمْعِ اُنْخَاوِ
اَلْعَالَمِ فَهُو كَفَا مَقْدَرِ سِ.

اَلْمَسَامِيهِ لِمَسَامِيهِ مَقْدَرِ اَلْقَدَايِ



مِيشَةُ التَّحْرِيرِ

الأستاذ : مختار أحمد ديرة
 الدكتور : محمد منيع اند الزيايدي
 الدكتور : إسحاق علي حسين
 الدكتور : عبد الحميد عبد الهزامة
 الدكتور : مسعود عبد الله الوازني
 رئيس قسم الدراسات العليا بالكلية
 رئيس قسم الدراسات القرآنية بالكلية
 رئيس قسم اللغة العربية بالكلية
 رئيس قسم المواد العامة بالكلية

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور : محمد أحمد شريف
 الأستاذ الدكتور : عبد الرحمن عطية
 الأستاذ الدكتور : أمين توفيق الطيبي
 الأستاذ الدكتور : عبد الحكيم الأربد
 الأستاذ : الطيب عبد الوعاظ القفاس

المقالات والدراسات الواردة في المجلة
تُعبرُ عن آراء أصحابها... والمجلة
تُرحبُ بمناقشة تلك الآراء وإثرائها.

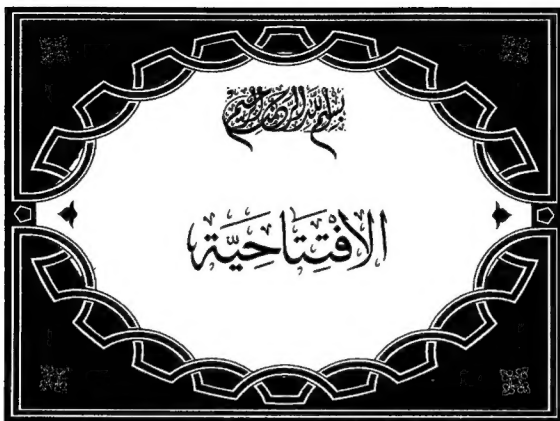
المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس
كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب: 71771 - بريد مصور (فاكس): 4800059
هاتف: 4802734 - شبكة المعلومات: E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

نحن النسخة: دينار ليبي واحد أو ما يعادله

المحتويات

7	الافتتاحية..... التحرير
10	ظاهرة الاتباع في القراءات القرآنية د. محمد السيد علي بلاسي
	دلالات التصريف القرآني
40	عند الخطيب الإسكافي من خلال كتابه د. عبد الله محمد النقراط
63	رحلة الفقه في الأندلس د. عبد السلام محمد أبو سعد
92	موقف الشريعة الإسلامية من الضرر المعنوي د. مصطفى مصباح شليبيك
107	القراءات وأثرها في تنوع الأحكام الشرعية د. حسن مسعود الطوير
132	حكم الشرع في التعامل بالدين أ. خالد العربي الفرجاني
152	الشواهد المخالفة للضوابط النحوية د. بشير زقلام
170	التقييد بضمير الفصل عند التحوين د. محمد شفيق عبد المنعم
184	اللغة العربية والعولمة د. علي أبو القاسم عون
213	نصوص أندلسية في الجدل الديني د. عبد الله محمد الزيات
241	من أعلام مدينة طرابلس الغرياء المنسيين أ. علي الصادق حُستين
253	خلاصة التجربة الخلقية في فكر ابن حزم د. عمر أبو القاسم غلام
260	نقد الاستشارق ومنهجه صلاح الجابري

- الإمام الماوردي رائد القانون العام د. نصر الدين مصباح القاضي 291
- ملاحظات على مقدمة كتاب شجرة المعارف
- والأحوال للعز بن عبد السلام د. محمد مصطفى بالحاج 314
- الإعلام والهيمنة الثقافية (المغرب العربي نموذجاً) أ. عبد الباسط دردور 324
- أقصى مدة الحمل د. جمعة محمد فرج بشير 344
- معجم الحرب والجهاد في الأندلس
- من خلال النصوص د. رمضان سعد القماطي 371
- القصيدة المنفرجة لابن النحوي التوزري د. زهير غازي زاهد 399
- جهود العلامة الشيخ المجاهد الطاهر
- أحمد الزاوي د. هاشم بن المهدي الشريف الوداني 411
- الصورة الفنية في أمثال الأحاديث النبوية د. عهود عبد الواحد العكيلي 425
- معارف اسلامية
- إفتاء الدكتور زياد الدين الأيوبي 470
- إفحام الدكتور محمد شيخاني 475
- أفغانستان الدكتور مسعود عبد الله الوازني 479
- إفراد، وأفراد الدكتور ثامر ناصر حسين العبيدي 482
- إفريقية الدكتور مسعود عبد الله الوازني 488
- إفريقيا الدكتور مفتاح محمد دياب 491



التحرير

الحوار بين الحضارات

تتردد أصوات خافتة بين الحين والآخر، تطالب بإقرار مبدأ الحوار بين الحضارات تمهيداً للدخول في عصر جديد تتجاوز فيه الأمم والشعوب ما يعرف بصراع الحضارات، أو صراع المدينيات عند من يفضل الأخذ بهذا الإطلاق الأخير. وإن كانت المشكلة لا تكمن في القيد الدلالي، أو طرح الموضوع بأي صيغة أخرى، مع ما قد يبدو للصيغة من قيمة لا يستهان بها أو يقلل من دورها في توضيح معالم الفكرة، أو في مضاعفة غموض بعض جوانبها بما يحول دون تحديد دقيق لملامحها، فما بالك بموضوع يكتنفه الغموض؟ بدءاً من طرح العنوان ومروراً بالأفكار موضوع الحوار وانتهاء

بثقافة المتحاورين، وهي مكمّن الصراع القائم حتى اليوم بين غرب يدّعي أنه يملك الحقيقة كاملة، مع أنه خالي الوفاض لا يملك سوى ثقافة استعلائية تتناقض أساساً مع مبدأ الأخوة الإنسانية؛ لاعتمادها على فلسفة لا ترى إثبات الأنا إلا بنفي الآخر، ومصادرة كل فكر يتعارض مع رؤيتها الأحادية للأمور وتقييمها للأوضاع، وهو ما جعل البشرية تعيش في جو عدائي وغربة متواصلة مع الذات قبل أن تكون مع الآخرين، مع خوف دائم وقلق مستمر ومستقبل يلفه الغموض وتغشاه أجواء قاتمة؛ كلما حاول المرء أن يتأمل علّه يجد فيه رداً على تطلعه إلى ما يحقق أمنه واستقراره ارتد إليه طرفه خاسئاً لا يلوي على شيء، وتؤكد لديه أنه يعيش في عالم يخدعه ويتهدد كيانه بعد أن أسهم في توهين روابط الأسرة ذاتها، وزلزل أركان القيم، ونشر المخدرات والعنف والجريمة والتطرف، وزرع الأحقاد، وتركزت مخترعاته في صنع أسلحة الدمار الشامل للإنسان والبيئة على حد سواء. ومن يتصفح تاريخ الصراع يدرك بوضوح أن الغرب في القديم والحديث لا همّ له سوى تدمير وحرق كل ما بناه وبينه الإنسان عبر رحلته الطويلة الشاقة من عمارة وبيع وكنائس ومساجد ومصانع وفنون وتراث؛ كان يمكن أن يكون كل ذلك موضع اعتزاز وفخر الأجيال بما خلفه الآباء والأجداد عبر مسيرتهم الحضارية من ناحية، وقواعد وأسس تضيف إليها الأجيال لبنات جديدة من مبتكراتها من ناحية أخرى، فيطرد بذلك الرصيد الحضاري بدل أن تصاب الحضارة بانتكاسات قاتلة، تعود فيها البشرية كل مرة إلى نقطة البدء من جديد.

ولا شك أن الحوار في ظل ثقافة الغرب الكثيفة يجعل المرء يشعر باليأس والإحباط، وتزداد خيبة الأمل حين لا يجد المرء على الأقل نقاط التقاء تبدد ما يساوره من شكوك، ومع كل ذلك يظل القبول بمبدأ الحوار في حد ذاته مكسباً لما سيعود على الغرب نفسه من مكاسب من خلال

وقوفه على الثقافة الإسلامية، التي سيكتشف من خلالها ما يبدد غربته، ويعيد إليه إنسانيته المفقودة، وهويته الضائعة في ظل فلسفته المادية المنحرفة، لأن الثقافة الإسلامية ثقافة رائدة تقوم على مبدأ التسامح ونبذ العنف والتطرف والتسلط على مقدرات الآخرين. وتعمل على تحقيق العدالة والمساواة، ونشر الأمن والطمأنينة، وإقرار مبدأ حقوق الإنسان والانضواء تحت لواء الإنسانية السواء، التي يشعر فيها الجميع أنهم أبناء أسرة واحدة تقاس فيه درجة إنسانية الإنسان بمدى نفعه للآخرين، وتغانيه في خدمتهم، وتكريس لغة البحث في تطوير العلوم والمخترعات بما يضاعف ازدهار الحضارة وتقدمها، وعمارة الكون والحفاظ على البيئة مهد الإنسان وموضع أداء رسالته.

التحري



د. محمد السيد علي بلاسي

جامعة الأزهر الشريف

الإتباع في اللغة العربية

مفهوم الإتباع:

تدور كلمة (الإتباع) في اللغة حول: التلو والقفو والولاء...
ففي مقاييس اللغة، يقول ابن فارس في مادة (تبع): «أصل واحد لا يشذ عنه من الباب شيء، وهو التلو والقفو، تقول: تبع فلاناً، إذا تلوته واتبعته، وأتبعته: إذا لحقته، والأصل واحد»⁽¹⁾.

وفي القاموس المحيط: «الإتباع، والاتباع، كالتبعية. والتبعية، بالكسر: الولاء»⁽²⁾.

(2) القاموس المحيط: ص 912.

(1) مقاييس اللغة: مادة (ت.ب.ع).

وفي لسان العرب، يقول ابن منظور: «تبع الشيء تبعاً وتباعاً في الأفعال، وتبع الشيء تبعاً: سرت في أثره. واتبعه وأتبعه وتتبعه: قفاه وتطلبه متبعاً له»⁽³⁾.

والإتباع في الاصطلاح:

عرّفه ابن فارس بقوله: «أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها أو رويها إشباعاً وتأكيذاً»⁽⁴⁾. مثل عطشان نطشان، وليلة ليلاء، ويوم أيوم...

يقول ابن فارس: «وقد شاركت العجم العرب في هذا الباب». ولم يزد أي تفصيل على هذا!⁽⁵⁾.

لماذا سمي بالإتباع؟

«وإنما سمي إتباعاً؛ لأنّ الكلمة الثانية إنما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد لها، وليس يُتكلم بالثانية منفردة؛ فلهذا قيل إتباع»⁽⁶⁾.

ومن هنا؛ فإنّ التابع لا يكون بالواو، وقد صرفت أمثلة كثيرة بالواو عن باب الإتباع، مثل: حياك الله ويياك، وما قيل في زمزم هي لشارب حلّ ويل⁽⁷⁾.

الفرض من الإتباع⁽⁸⁾:

رُوِيَ أَنَّ بعض العرب سئل عن ذلك، فقال: هو شيء تَدُّ به كلامنا⁽⁹⁾.

(3) لسان العرب: مادة (تبع).

(4) الصحاحي: لابن فارس، ص 458.

(5) المصدر السابق: ص 458 - بتصرف -.

(6) المزهر: للسيوطي، 1/ 415.

(7) المصدر السابق: 1/ 415 - بتصرف -.

(8) الاشتقاق عند الزجاج... مع عمل معجم اشتقاق لغوي من كتبه المتاحة: د. محمد بلاسي، ص 123.

(9) ينظر: الصحاحي: لابن فارس، ص 458. والمزهر: للسيوطي: 1/ 414.

ويرى أستاذنا المرحوم الدكتور إبراهيم نجا، أن الغرض من الإتياع:

1 - التوكيد: إذا كان الثاني بمعنى الأول. نحو: يوم أيوم، وليلة ليلاء.

2 - الإشباع: إذا لم يفد معناه. نحو: عطشان نطشان، وعفريت نفريت.

صور الإتياع:

أن تكون كلمتان متواليان على رويّ واحد، مثل: حسن بسن.

أن يختلف الرويان، مثل: ليلة ليلاء.

وتأتي هذه الصورة على وجهين:

أحدهما: أن تكون الكلمة الثانية ذات معنى. مثل: جديد قشيب.

والثاني: أن تكون الكلمة الثانية غير واضحة المعنى ولا بيّنة الاشتقاق، إلا

أنها كالإتياع لما قبلها⁽¹⁰⁾. مثل: وَتَيْحَ شَقِينٌ، وَوَتَيْحَ شَقِينٌ، أي قليل⁽¹¹⁾.

أضرُبُ الإتياع:

ضربٌ يكون فيه الثاني بمعنى الأول، فيؤتى به توكيداً؛ لأنّ لفظه مخالف

للفظ الأول:

مثل قولهم: رجل قسيم وسيم، وكلاهما بمعنى الجميل، وضئيل بئيل

بمعنى واحد، وجديد قشيب بمعنى واحد أيضاً.

وضربٌ فيه معنى الثاني غير معنى الأول:

مثل ما يرويه أبو عبيد في غريب الحديث: في قوله ﷺ في الشبرم: إنه

حارّ يارّ.

قال الكسائي: حارّ من الحرارة ويارّ إتياع.

(10) الإتياع والمزاوجة: لابن فارس، ص 28.

(11) الاشتقاق عند الزجاج: 123.

ومن هذا الضرب - أيضاً - قول العرب: حسن بسن، وجائع نائع، وعطشان نطشان... (12)

والكلمة الثانية في هذا الضرب إنما هي تابعة للأولى على وجه التوكيد لها، وليس يُتكلَّمُ بالثانية منفردة؛ لهذا قيل إِتِّباع⁽¹³⁾.

أنواع الإِتِّباع:

إِتِّباع الكلمة الكلمة: كما في حسن بسن، وعطشان نطشان.

إِتِّباع الحركات: كما في الحمد لله، والحمد لله⁽¹⁴⁾.

هذا؛ وللنوع الثاني ثلاثة أنواع هي⁽¹⁵⁾:

أ - ما يتمثل في الصوائتِ (الحركات)، والمقصود به تأثر صوت بصوت آخر مجاور له يتبعه في حركته سواء أكانت الحركة فتحة أم كسرة أم ضمة، ويكون التأثير إما تأثراً تقديمياً وإما تأثراً رجعياً⁽¹⁶⁾، وذلك مثل: (رَعْدًا ورَعْدًا)، (إِبل وإِبل)، (جُمُعَه وجُمُعَه)، (بَهِيمَة وبَهِيمَة) ... إلخ.

ب - يتمثل في الصوامت أو (الحروف)، والمقصود به: تأثر صوت بصوت مجاور له بحيث يكون الصوت المجاور، أو بالأحرى المؤثر، يشبه الصوت المتأثر في المخرج، أو في الصفة أو يكون قريباً منه.

(12) يراجع: المزهر: للسيوطي، 414/1، 416. ودراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح، ص 239 وما بعدها.

(13) المزهر: للسيوطي، 415/1.

(14) مظاهر التخفيف في القراءات السبع في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة: للدكتور أبو السعود حسن أحمد أبو السعود، ص 430.

(15) ظاهرة الإِتِّباع في اللغة العربية: للدكتورة فوزية محمد الحسن الإدريسي، ص 26، 27.

(16) التأثير التقديمي: هو أن يتأثر الصوت المتأخر بالصوت المتقدم، وهو ما يعرف بـ: (الإِتِّباع التقديمي)، مثل: عيش رَعْد - بمعنى كثير - من رَعْد.

أما التأثير الرجعي: فهو أن يتأثر الصوت المتقدم بالصوت المتأخر، وهو ما يعرف بـ: (الإِتِّباع الرجعي)، مثل: جَهَّاز العروس - بفتح الجيم تبعاً لفتحة الهاء بعدها.

ينظر: ظاهرة الإِتِّباع في اللغة العربية: ص 27، 28، 167 وهوامشها.

وتمثل هذا النوع من الإتياع في الظواهر الصوتية الآتية: الإدغام، والإبدال، والإعلال، والتقاء الساكنين، والإمالة، والترقيق، والتفخيم (أو التغليظ)، وتغيير البناء.

ت - يمثل في «النحو» حيث تتغير الحركة الإعرابية من ضمة إلى كسرة، ومن فتحة إلى ضمة، ومن كسرة إلى ضمة من أجل الإتياع، أو ما يسمى بـ: «المناسبة الصوتية»، وذلك بسبب الجوار في الأسماء والأفعال⁽¹⁷⁾. وذلك في مثل: (الحمدُ لله) في (الحمدُ لله)⁽¹⁸⁾، و«حَجَرٌ ضَبَّ خَرِبٌ»⁽¹⁹⁾...

الهدف من الإتياع الحركي:

«يرجع إلى عامل السهولة التي تنتج عن التقريب بين الأصوات المتجاورة من حيث الحركات والأصوات. بالإضافة إلى السرعة في النطق، والاقتصاد في الجهد العضلي، ومحاولة الانسجام بين الحركات والأصوات المتجاورة، سواء أكانت في كلمة واحدة أم في كلمتين، بحيث يكون النطق بالصوتين مفتوحين أو مكسورين أو مضمومين؛ وذلك أفضل وأيسر على الناطق من النطق بكسرة بعدها ضمة أو بفتحة بعدها كسرة؛ لأن اللغة العربية تحرص كل الحرص على الانسجام بين الألفاظ»⁽²⁰⁾.

(17) كتبه الفعل الماضي على الفتح إذا اتصل بالثنتين «فَرَبَا»، وعلى الضم إذا اتصلت به واو الجماعة «فَرَبُوا».

ينظر: المرجع السابق: هامش 27.

(18) الإتياع هنا في (الحمد لله) بكسر الدال تبعاً لمجاورتها اللام المكسورة بعدها، مع أن الأصل في حركة الدال هي الضمة لأن (الحمدُ) مبتدأ ولكن غُيرت حركة الإعراب من ضمة إلى كسرة تبعاً لحركة اللام بعدها وذلك من قبيل الإتياع الرجعي.

ينظر: نفس المرجع: ص 538 (مع بعض الإضافات).

(19) حيث جَرَّ (خَرِبَ) تبعاً لـ(ضَبَّ) لمجاورته مع أنه في الأصل مرفوع؛ لأنه صفة لـ(حجر) المرفوعة، وصفة المرفوع مرفوعة مثله، ولكن جر تبعاً لمجاورته لـ(ضَبَّ) المجرورة بالإضافة، ولصعوبة الانتقال من كسر إلى ضم. ويعدّ هذا من قبيل الإتياع التقدمي.

ينظر: المرجع السابق: ص 544.

(20) ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: ص 6، 7، وينظر: الأصوات اللغوية: د. إبراهيم =

ويوضح ذلك الدكتور إبراهيم أنيس بقوله: «الكلمة التي تشتمل على حركات متباعدة تميل في تطورها إلى الانسجام بين هذه الحركات، حتى لا ينتقل اللسان من ضم إلى كسر إلى فتح في الحركات المتوالية. وقد برهنت الملاحظة الحديثة على أن الناطق حين يقتصد في الجهد العضوي يميل دون شعور منه أو تعمد إلى الانسجام بين حركات الكلمات»⁽²¹⁾.

مسيرة الإتياع في الفكر اللغوي:

يعدّ علامة اللغة سيبويه (ت 180هـ) ممّن فطن مبكراً إلى ظاهرة الإتياع في اللغة العربية؛ حيث قال عن إتياع الكلمة الكلمة: «لا تقول عولة لك، إلا أن يكون قبلها ويلة لك؛ لأنّ ذا يتبع ذا؛ كما أن ينوءك يتبع يسوءك، ولا يكون ينوءك مبتدأ»⁽²²⁾.

أيضاً تحدّث سيبويه في كتابه عن إتياع الحركات وصرّح بمصطلح (الإتياع) حيث يقول: «وأما الذين قالوا: مغيرة ومعين، فليس على هذا، ولكنكم أتبعوا الكسرة الكسرة، كما قالوا: ميتين»⁽²³⁾.

وفي موطن آخر يقول سيبويه: «وقالوا: عديل، وفيل، فأتبعوا الكسرة الأولى»⁽²⁴⁾.

ويوضح في موطن آخر، قائلاً: «اعلم أنّ منهم من يحرك الآخر كتحرّك ما قبله، فإن كان مفتوحاً فتحوه، وإن كان مضموماً ضمّوه، وإن كان مكسوراً كسروه، وذلك قولك: رُدُّ وعَضُّ وفِرٌّ يا فتى»⁽²⁵⁾.

هذا؛ ويشير المبرّد (ت 285هـ) إلى الإتياع حين تحدث عن جمع المؤنث

= أنيس، ص 251. واللهجات العربية في التراث: د. أحمد علم الدين الجندبي: 1/ 273.

(21) في اللهجات العربية: 96، 97.

(22) الكتاب: لسبويه 1/ 332.

(23) المصدر السابق: 4/ 109.

(24) نفس المصدر: 4/ 173.

(25) المصدر السابق: 3/ 532.

السالم، وذكر آله: «إن كان الاسم على (فُعلة) ففيه ثلاثة أوجه: ... إن شئت قلت: فُعلات، وأُبعت الضمة الضمة، كما أُبعت الفتحة الفتحة»⁽²⁶⁾.

وعن ابن جني (ت392هـ)، فقد أشار في عدّة مواطن من كتابه (الخصائص) إلى الإتياع - وإن لم يسمه بذلك -، فمثلاً يقول في: (باب في الإدغام الأصغر): «وأما الإدغام الأصغر: فهو تقريب الحرف من الحرف وإدناؤه منه من غير ادغام يكون هناك. وهو ضروب: فمن ذلك الإمالة، وإنما وقعت في الكلام لتقريب الصوت من الصوت. وذلك نحو: عالم، وكتاب، وسَمَى، وقَضَى، واستقضى؛ ألا تراك قرّبت فتحة العين من عالم إلى كسرة اللام منه، بأن نحوت الفتحة نحو الكسرة؛ فأملت الألف نحو الياء. وكذلك سعى وقضى: نحوت بالألف نحو الياء التي انقلبت عنها. وعليه بقية الباب»⁽²⁷⁾.

ويضيف ابن جني قائلاً: «ومن ذلك تقريب الصوت من الصوت مع حروف الحلق؛ نحو شِعِير، وبيِعِر، ورِغِف»⁽²⁸⁾.

ويضيف قائلاً: «ومن التقريب قولهم: الحمد لله، والحمد لله.

ومنه تقريب الحرف من الحرف؛ نحو قولهم في نحو مَصْدَر: مَزْدَر، وفي التصدير: التزدير»⁽²⁹⁾.

أيضاً أشار ابن جني إلى ظاهرة الإتياع صراحة في كتابه (الخصائص)؛ حيث يقول: «وقلت مرّة لأبي عليّ - رحمه الله -: قد حضرني شيء في علّة الإتياع في (نقيذ)⁽³⁰⁾ وإن عري أن تكون عينه حلقية، وهو قرب القاف من الخاء والغين، فكما جاء عنهم التخير والرغيف، كذلك جاء عنهم (النقيذ) فجاز أن

(26) المقتضب: 187/2.

(27) الخصائص: 141/1.

(28) المصدر السابق: 143/1.

(29) نفس المصدر: 144/1.

(30) النقيذ: التخليص، والتنجية... والتقيلة: فرس أنقلته من العدو...

ينظر؛ القاموس المحيط: ص 433.

تشبه القاف لقربها من حروف الحلق بها، كما شبه من أخفى النون عند الخاء والغين إياهما بحروف الضم، فالتقيد في الإتياع كالمُنْخُل والمُنْغِل فيمن أخفى النون؛ فرضيه وتقبله⁽³¹⁾.

أيضاً ذكر ابن جني مصطلح الإتياع صراحة في كتابه المُنْصَف شرح كتاب التصريف للمازني؛ إذ يقول: «وقالوا: (ارجعن مازورات غير مأجورات)، فهمزا (مازورات) وهو من الوزر إتياعاً لهمزة (مأجورات)، وقياسه (موزورات)»⁽³²⁾.

هذا؛ وقد أفرد العلامة السيوطي (ت 911هـ) في كتابه المزهر في علوم اللغة وأنواعها باباً بعنوان: (معرفة الإتياع)⁽³³⁾.

وفي الأشباه والنظائر في النحو: للعلامة السيوطي، أفرد باباً تحت عنوان: (الإتياع)⁽³⁴⁾.

وفيه تناول الإتياع الحركي في بعض صوره، جامعاً جُلّ ما ذكره القدماء في هذا الإطار.

أيضاً ألّف كتب قائمة بذاتها في إتياع الكلمة الكلمة، منها:

الإتياع: لأبي الطيب، والإتياع والمزاوجة، وإلماع الإتياع: لابن فارس، وإلماع في الإتياع: للسيوطي.

أما إتياع الحركة: «فيرى بعض المُحدّثين أن القدماء لم يعنوا بإتياع الحركة مستدلاً بأنهم لم يصنعوا له مصطلحاً يحده ويختص به، فابن جني يسميه في بعض المواضع إتياعاً»⁽³⁵⁾. وفي بعضها: تقريب الصوت من الصوت على

(31) الخصائص: 365/2، 366.

(32) المنصف: 326/2.

(33) المزهر: 414/1 وما بعدها.

(34) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو: 9 - 14.

(35) ينظر: الخصائص: 365/1، 366.

حروف الحلق⁽³⁶⁾. وفي بعضها سكنت عن تسميته ولم يعقد له باباً مفرداً⁽³⁷⁾.
وفعلاً لم يهتم القدماء بإتباع الحركة ولم يعتنوا بهذه الظاهرة اللغوية كما عنوا
واهتموا بغيرها من الظواهر اللغوية الأخرى⁽³⁸⁾.

هذا؛ وعن الإتيان عند المُحدّثين: «فقد عرف المُحدّثون ظاهرة الإتيان في
اللغة العربية كما عرفها القدماء، وأشاروا إليها في كتبهم وقسموها إلى أنواع،
ومثلوا لكل نوع، ولكنهم اختلفوا في تسميتها»⁽³⁹⁾.

وعلى أية حال.. فقد اعتمد المُحدّثون على ما ذكره القدماء في ظاهرة
الإتيان في اللغة العربية، خاصة إتيان الكلمة، وجعلوه في كتب فقه اللغة

(36) المصدر السابق: 143/2 - 145.

(37) نفس المصدر: 9/2، 10.

(38) مظاهر التخفيف في القراءات السبع في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة: ص 431 نقلاً عن مقال
الدكتور محمد أحمد خاطر في مجلة كلية اللغة العربية: العدد الثامن، 1990م، ص 6.

(39) فقد سَمَّاهَا الدكتور إبراهيم أنيس في كتابه: «الأصوات اللغوية»، ص 178: (المماثلة) أو
(المشابهة) أو (الانسجام الصوتي بين أصوات اللغة).

أما الدكتور تمام حسان في كتابه: اللغة بين المعيارية والوصفية، ص 199 ومناهج البحث في
اللغة، ص 120. أيضاً الدكتور رمضان عبد التواب في كتابه: التطور اللغوي، ص 22 والدكتور
عبد العزيز مطر في كتابه لحن العامة، ص 205، فقد أطلقوا على الإتيان، مسمى: «المماثلة
الصوتية».

أما الدكتور عبد الفتاح شلبي فقد أطلق عليها اسم: «المشاكلية»، وذلك في كتابه الإمالة في
القراءات واللهجات العربية ص 232.

أما الدكتور عبده الراجحي في كتابه اللهجات العربية في القراءات: ص 145 فسمّاها بمسماها
(الإتيان). ينظر؛ ظاهرة الإتيان في اللغة العربية: ص 23 فما بعدها.

هذا؛ وقد أطلق الدكتور أحمد علم الدين الجندي على ظاهرة الإتيان الحركي: (المماثلة في
الحركات).

ينظر: في القرآن والعربية.. من تراث لغوي مفقود: للفرّاء (ت207هـ)، صنعة الدكتور أحمد
علم الدين الجندي، ص 45.

في الوقت الذي أشار فيه المستشرق الألماني برجستراسر إلى هذه الظاهرة تحت مسمى «تغير
الحركات».

ينظر؛ التطور النحوي للغة العربية: برجستراسر، تعليق الدكتور رمضان عبد التواب، ص 61 فما
بعدها.

واللهجات. أما من تحدث منهم عن الإتياع في دراسة الأصوات: فقصره على إتياع الحركة وعدّوه ضرباً من المماثلة... وبعضهم سمي إتياع الحركة: (الانسجام المدي)، ولا يعدّ ذلك بحثاً لإتياع الحركة، إنما هي إشارات سريعة مقتضبة، ربما كانت مجرد إيماء، أو ذكر عارض لكلمة الإتياع، ومعظمهم سكت عنه⁽⁴⁰⁾.

الإتياع في القراءات القرآنية

لقد أطلق علماء القراءات القرآنية كلمة: (قراءة): على ما ينسب إلى إمام من أئمة القراء مما اجتمعت عليه الروايات والطرق عنه⁽⁴¹⁾.

ولعلماء القراءات ضابط مشهور، يَرِنون به الروايات الواردة في القراءات، وحدّه: كل قراءة وافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرًا، ووافقت العربية ولو بوجه، وصحّ إسناده ولو كان عمن فوق العشرة من القراء⁽⁴²⁾، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحلّ إنكارها⁽⁴³⁾.

(40) مظاهر التخفيف في القراءات السبع: ص 433 - بتصرف يسير -، نَقلاً عن مقال الدكتور محمد أحمد خاطر في مجلة كلية اللغة العربية: العدد الثامن، 1990م، ص 7.

هذا؛ وتعد الدكتور فوزية محمد الحسن الإدريسي - في نظري - أفضل من كتبت عن الإتياع، وخاصة (الإتياع الحركي)، في رسالتها الجامعية: (ظاهرة الإتياع في اللغة العربية)، التي نالت بها الدكتوراه عام 1407هـ في كلية اللغة العربية - جامعة أم القرى.

(41) إتحاف فضلاء البشر: ص 88.

هذا؛ وتطلق كلمة (رواية) على ما ينسب إلى الأخذ عن إمام من أئمة القراء ولو بوساطة، أما كلمة (طريق) تطلق على ما ينسب للأخذ عن الراوي ولو سفل. المصدر السابق: ص 88.

(42) القراء السبعة هم: نافع المدني، ابن كثير المكي، وأبو عمرو بن العلاء، وابن عامر الدمشقي، وعاصم بن أبي النجود الكوفي، وحزمة بن حبيب الزيات، والكسائي.

وبقية العشرة هم: أبو جعفر يزيد بن القعقاع، ويعقوب الحضرمي، وخلف بن هشام البزار.

وبقية الأربعة عشر هم: ابن محيصن، واليزيدي، والحسن البصري، والأعمش.

(43) متاهل العرفان في علوم القرآن: للشيخ الزرقاني، 1/ 418.

هذا؛ ولقد انقسم العلماء حيال تحديد مفهوم «القراءة الشاذة» إلى فريقين:

الأول: جعلها فيما توافر فيها:

أ - صحة السند بالقراءة إلى رسول الله ﷺ متواترة من أول السند إلى آخره.

هذا، وقد حفلت القراءات القرآنية بظاهرة: «الإتياع»، تلك التي تعدّ من الظواهر اللغوية التي لها أهميتها في عملية اليسر والخفة في النطق، وهي لا تقل أهمية عن الظواهر الأخرى التي ساعدت على التخفيف وتوفير المجهود العضلي في نطق الأصوات، مثل: الإدغام، والإبدال، والمخالفة... إلى غير ذلك من الظواهر اللهجية⁽⁴⁴⁾.

غير أنّ ظاهرة الإتياع في القراءات القرآنية تختص بإتياع الحركات دون إتياع الكلمات الشائع الذائع في الإتياع في اللغة العربية، ذلك الذي عرّفه ابن فارس بقوله:

«أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنهما أو رويها، إشباعاً وتأكيذاً»⁽⁴⁵⁾.

وهو يختلف كل الاختلاف عن الإتياع الحركي، الذي عرّفه بعض الباحثين المُحدّثين بأنه: تأثر صوت بصوت آخر مجاور له، حيث يتبعه في حركته سواء أكانت الحركة فتحة أم كسرة أم ضمة، ويكون التأثير إما تأثراً تقديمياً، وإما تأثراً رجعياً⁽⁴⁶⁾.

= ب - موافقتها وجهاً من وجوه العربية مجعماً عليه أو مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله .
وتخلف الشرط الثالث وهو:

موافقة القراءة رسم المصحف العثماني .

الثاني: جعلها فيما فقد التواتر من الشرط الأول. فمهما تجتمع الشروط الثلاثة في قراءة بسند صحيح غير متواتر فهي - عندهم - شاذة .

هذا، وقد قرروا أن الشاذ: هو كل ما وراء القراءات العشر المعروفة .

أما من حيث الاحتجاج بها على اللغة والقواعد العربية فذلك سليم سائق إذا صحت نسبتها إلى صحابي أو عربي سيليقي من التابعين .

ينظر: حجة القراءات: للإمام أبي زهرة، تحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني، (مقدمة المحقق)، ص 11 - 14 وهامشها .

ولمزيد من التفصيل؛ ينظر: رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات: د. عبد الفتاح شليبي: 53 فما بعدها. والقراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث: د. عبد الصبور شاهين، ص 257 فما بعدها .

(44) مظاهر التخفيف في القراءات السبع: 428.

(45) الصاحبي: 458.

(46) ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: 26، 27.

وهذا الإتياع يقصد منه: اليسر والخفة: وتوفير المجهود العضلي في نطق الأصوات.

ولو تتبعنا هذا اللون من الإتياع في القراءات القرآنية؛ لضقنا ذرعاً، ولاحتجنا قطعاً إلى مجلدات ومجلدات، ولكن حسبنا في هذا البحث المختصر أن نلمح إلى شواهد له - كنماذج - في صوره المتعددة، وإليك البيان:

- 1 -

(إتياع الفتح الكسر)

أ - في الأسماء:

قال - عز وجل -: ﴿فَلَمَّا سَوَا مَا دُكِّرُوا بِهِ أَنبَأَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَنْ الشُّوْهِ وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا بِمَنَاقِبِهِمْ يَكْفُرُونَ﴾⁽⁴⁷⁾.

قرئت: (بئس) بكسر الباء إتياعاً لكسرة الهمزة؛ خاصة وأن بعدها الياء التي يناسبها الكسر، ونسبت هذه القراءة إلى ابن كثير⁽⁴⁸⁾.

وهو من الإتياع الرجعي: حيث تأثر الصوت المتقدم بالصوت المتأخر.

يقول مكي القيسي: وحجة من قرأ بكسر الباء؛ أنه كسرها لحرف الحلق بعدها، وهو الهمزة، وأصلها الفتح في قولك: بش الرجل ثم يقولون: بيس الرجل، كما قالوا في شَهِد شَهِد⁽⁴⁹⁾.

ويوضح هذا أحد علماء اللغة المحدثين؛ بقوله: «يميل التميميون إلى كسر فاء فعيل - بكسر العين - إذا كانت عينه حرفاً حلقياً مثل شعير وبخيل ولثيم وشهيد ورغيف، وكذلك ما كان على وزن فعل - بكسر العين - وهو حلقياً مثل فخذ وضحك ولعب»⁽⁵⁰⁾.

(47) سورة الأعراف، الآية: 165.

(48) ينظر: معجم القراءات القرآنية: 2/ 416. ومظاهر التخفيف في القراءات السبع: ص 445.

(49) الكشف عن وجوه القراءات السبع: 1/ 481.

(50) اللهجات العربية... نشأة وتطوراً: لأستاذنا الدكتور عبد الغفار حامد هلال، ص 295.

ب - في الأفعال :

في قراءة: ﴿إِنْ تُبْذُوا الصَّدَقَتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾⁽⁵¹⁾.

حيث قرأ ابن كثير وحفص وورش بكسر النون والعين في (فَنِعِمَّا)، بينما قرأ ابن عامر وحزمة والكسائي بكسر العين وفتح النون (فَنِعِمَّا)⁽⁵²⁾.

وفيه إتياع رجعي: حيث تأثر الصوت المتقدم وهو النون المفتوحة بالصوت المتأخر وهو العين المكسورة؛ فكسر الصوت المفتوح إتياعاً.

يقول مكي القيسي: وحجة من قرأ بكسر النون والعين أَنَّ الأصل فيه «نَعِم» بفتح النون، وكسر العين، لكن حرف الحلق، إذا كان عين الفعل، وهو مكسور أتبع بما قبله، فكسر لكسره، يقولون: شَهِدَ وشَهِدَ، وَلَعِبَ وَلَعِبَ، فقالوا في «نعم»: نَعِم، وهي لغة مُذِيل⁽⁵³⁾.

ج - في أسماء الأفعال :

ومثاله في الإتياع الرجعي: اسم فعل التعجب (هيت) في قول الله - تعالى -: ﴿وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ﴾⁽⁵⁴⁾.

في قراءة نافع وابن عامر: (هَيْتَ لَكَ)، بكسر الهاء وتسكين الياء ونصب التاء⁽⁵⁵⁾.

حيث كسرت الهاء تبعاً للياء بعدها؛ لأنَّ الكسرة والياء من جنس واحد⁽⁵⁶⁾.

(51) سورة البقرة، الآية: 271.

(52) المصدر السابق: 316/1. وحجة القراءات: ص 147.

(53) الكشف عن وجوه القراءات السبع: 316/1.

(54) سورة يوسف، الآية: 23.

(55) السبعة في القراءات: ص 347. وحجة القراءات: ص 357، 358.

(56) ينظر: ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: 228، 229.

د - في الظروف :

ورد في ظرف الزمان في قوله - تعالى - : ﴿إِنَّا نَبْعَثُكَ﴾⁽⁵⁷⁾ .

فقد قرأ السلمي بكسر الهمزة في (أيان)⁽⁵⁸⁾ .

وفي ذلك إلتباع رجعي ؛ حيث كسرت الهمزة (إيان) تبعاً للياء بعدها ؛ لأن الياء امتداد للكسرة ، وقد نسب الكسر لسليم .

هـ - في الحروف :

ورد في شواذ القراءات عند قول الله - تعالى - : ﴿فَأَنذَرْتُهُمْ لَا يَأْكُلُوا ثَوْبَهُمْ﴾⁽⁵⁹⁾ .

حيث قراءة بكسر الفاء في (فإنهم)⁽⁶⁰⁾ ؛ ويعد هذا من الإلتباع الرجعي في الحروف ؛ حيث كسرت الفاء تبعاً لكسر الهمزة بعدها ؛ «وما ذلك إلا من قبيل الانسجام الحركي بين الأصوات المتجاورة التي مالت إليه بنو أسد البدوية ؛ وهذا مما يثبت أن البدو يحرصون على الإلتباع لما فيه من تخفيف يتنج عن التوافق الحركي ، وتلك ميزة عرفت بها القبائل البدوية ، ولجأت إليها ، وهو عامل من عوامل التطور اللغوي»⁽⁶¹⁾ .

- 2 -

(إتباع الفتح الضم)

أولاً: الإلتباع التقدمي

ومن أمثلته :

(57) سورة النمل ، الآية : 65 .

(58) شواذ القراءات : 48 .

(59) سورة الأنعام ، الآية : 33 .

(60) شواذ القراءات : 29 ، 30 .

(61) ظاهرة الإلتباع في اللغة العربية : 231 . وينظر ؛ اللهجات العربية في التراث : 1 / 273 .

أ - في الأسماء :

قال الله - تعالى - ﴿وَأَقْرِءْ الْقَلَائِدَ طَرَفَ الْبَازِ وَزُلْفَا مِنْ أَيْلٍ﴾⁽⁶²⁾.

وتلك قراءة الجمهور في (زُلْفَا) بفتح اللام . بينما قرأ ابن محيصن ومجاهد بإسكانها⁽⁶³⁾.

وقرئ في شواذ القراءات بضم اللام (زُلْفَا)، وفيه إتباع؛ حيث ضمت اللام المفتوحة تبعاً للزاي، تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة⁽⁶⁴⁾.

ب - في الضمائر :

كالضمير في قول الله - تعالى - : ﴿لَعَلَّكُمْ مَا يُخْفِيَنَّ مِنْ رَيْبَتِهِمْ وَوُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ﴾⁽⁶⁵⁾.

قرأ الجمهور بفتح الهاء . بينما قرأ ابن عامر (أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ) بضم الهاء . . . وهذه لغة⁽⁶⁶⁾.

وفيه إتباع؛ حيث ضمت الهاء تبعاً للياء المضمومة قبلها؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

هذا؛ وتنسب هذه الظاهرة إلى بني مالك، «وبني مالك من بني أسد، وإن بني مالك من البدو وقد حركوا الهاء بالضم لتنسجم مع حركة ما قبلها»⁽⁶⁷⁾.

(62) سورة هود، الآية: 114.

(63) البحر المحيط: 270/5.

(64) ينظر: شواذ القراءات: 61.

(65) سورة النور، الآية: 31.

(66) ينظر: حجة القراءات: 497، 498. والسبعة في القراءات: 455.

(67) اللهجات العربية في التراث: 270/1. وقارن ب: في القرآن والعربية . . من تراث لغوي مفقود: للفراء، صنعة الدكتور أحمد علم الدين الجندي، ص 45، وفيه ينسب القراء هذه الظاهرة إلى بني أسد مباشرة.

ومن المعلوم أنَّ القبائل البدوية بوجه عام تميل إلى الضمة؛ لأنه مظهر من مظاهر الخشونة البدوية⁽⁶⁸⁾.

في الوقت الذي نعلم فيه أن «من طبيعة البدو الميل إلى الانسجام والمماثلة في الحركات، الذي يعد عاملاً من عوامل التطور اللغوي، ولغة البدو أكثر تطوراً من لغة الحضرم، هذا إلى جانب ميل البدو إلى الضم في حين يميل الحضرم إلى الكسر أو الفتح غالباً»⁽⁶⁹⁾.

ثانياً: الإتياع الرجعي

ومن أمثله:

أ - في الأسماء:

قول الله - تعالى -: ﴿تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾⁽⁷⁰⁾.

قرأ أبو بكر عن عاصم وخارجة عن نافع: (نُصُوحاً) بضم النون.

وقرأ حفص عن عاصم... والباقون: (نَصُوحاً) بفتح النون⁽⁷¹⁾.

ومن قرأ بضم النون: جعله مصدراً من (نصح ينصح نصحاً ونصاحه ونصوحاً).

ومن قرأ بالفتح: جعلوه صفة للتوبة. ومعناه: توبة بالغة في النصح⁽⁷²⁾.

وهنا تأثر الصوت المتقدم المفتوح وهو النون بالصوت المتأخر المضموم وهو الصاد؛ فضم إتياعاً له؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

(68) ينظر: في اللهجات العربية: 91.

(69) ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: 156.

(70) سورة التحريم، الآية: 8.

(71) السبعة في القراءات: 641.

(72) حجة القراءات: 714. وطلاع البشر في توجيه القراءات العشر: 266.

ب - في الأفعال :

قال - عز وجل - : ﴿لَا تَقْطُلُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾⁽⁷³⁾ .

فقد قرأ الكسائي وأبو عمرو (لا تَقْتُلُوا)⁽⁷⁴⁾ على سبيل الإتياع الرجعي ؛
حيث تأثر الصوت المتقدم المفتوح وهو النون بالصوت المتأخر المضموم وهو
الطاء ؛ فضم إتياعاً له ؛ رغبة في المماثلة الصوتية .

- 3 -

(إتياع الكسر الفتح)

أولاً: الإتياع التقديمي

ومن أمثلته :

أ - في الأسماء :

قريء في شواذ القراءات⁽⁷⁵⁾ (عَدَقًا) - بكسر الدال - في قوله تعالى : ﴿مَاءً
عَدَقًا﴾⁽⁷⁶⁾ .

وفي (عَدَقًا) إتياع تقديمي ؛ حيث «تجاورت الدال مع الغين المفتوحة ولم يفصل
بينهما بفواصل ؛ فتحت تبعاً لها ؛ وذلك لأنَّ العرب تكره الخروج من فتح لكسر ؛ لما
في ذلك من صعوبة ؛ ولأنَّ الفتح من أسهل الحركات يليه الكسر ثم الضم⁽⁷⁷⁾ .

ب - في الأفعال :

ومنه قراءة الفتح في قول الله - تعالى - : ﴿فَلْيَأْزِقِ الْبَصَرَ﴾⁽⁷⁸⁾ .

(73) سورة الزمر ، الآية : 53 .

(74) معجم القراءات القرآنية : 22 / 6 .

(75) شواذ القراءات : 163 .

(76) سورة الجن ، الآية : 16 .

(77) ظاهرة الإتياع في اللغة العربية : 48 .

(78) سورة القيامة ، الآية : 7 .

حيث قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم وحَمْزَة والكسائي:
(بَرَقَ) بكسر الراء .

وقرأ نافع وأبان عن عاصم: (بَرَقَ) بفتح الراء⁽⁷⁹⁾ .

وفيه إتياع تقدمي؛ حيث فتحت الراء المسكورة لمجاورتها الباء المفتوحة تبعاً لها؛ اقتصاداً للجهد العضلي في الانتقال من الفتح إلى الكسر .

ج - في أسماء الأفعال:

ومنه قراءة الفتح في قوله - عز وجل -: ﴿وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ﴾⁽⁸⁰⁾ .

حيث قرأ نافع: (مُسْتَقَرٌّ) بفتح القاف .

وفيه إتياع تقدمي؛ حيث تأثر الصوت المتأخر وهو القاف المكسورة بالصوت المتقدم وهو التاء المفتوحة، ففتح المكسور تبعاً له .

ثانياً: الإتياع الرجعي

ومن شواهد قراءة الفتح في اسم الفاعل في قوله تعالى: ﴿كَانَهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ﴾⁽⁸¹⁾ .

فقد قرأ نافع وابن عامر والمفضل عن عاصم: (مُسْتَنْفِرَةٌ) بفتح الفاء .

وقرأ الباقر: (مستنفرة) بكسر الفاء⁽⁸²⁾ .

يقول أبو زرعة: والكسر أولى، ألا ترى أنه قال - تعالى -:

﴿فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾⁽⁸³⁾ .

فهذا يدل على أنها هي استنفرت⁽⁸⁴⁾ .

(79) السبعة في القراءات: 661. وحجة القراءات: 736.

(80) سورة القمر، الآية: 3.

(81) سورة المدثر، الآية: 50.

(82) السبعة في القراءات: 660، وحجة القراءات: 734.

(83) سورة المدثر، الآية: 51.

(84) حجة القراءات: 734.

أيًا ما كان الأمر؛ فإن الكسر هنا أتبع بالفتح؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

- 4 -

(إتباع الكسر الضم)

أ - في الأسماء :

فمن الإتياع الرجعي بين الأصوات المتجاورة قراءة الضم في قول الله - تعالى - : ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾⁽⁸⁵⁾.

فقد قرأ ورش وحفص وأبو عمرو بضم الباء في (البُيُوت). بينما قرأ قالون وهشام بكسر الباء من (البُيُوت)⁽⁸⁶⁾.

فقد ضمت الباء تبعاً لضمّة الياء والواو بعدها؛ وذلك ليكون النطق بالأصوات المتجاورة بحركة من جنس واحد هي الضمة، وبذلك تكون (الباء والياء والواو) جميعها من حيز واحد، وهو الضم. بالإضافة إلى أنّ وضع الشفتين عند النطق بالباء يشبه إلى حدّ ما وضعهما عند النطق بحركة الضمة⁽⁸⁷⁾.

ب - في الأفعال :

ومن قراءة أمثله نافع وابن عامر والكسائي: (يَصُدُّون) بضم الصاد في قول الله - تعالى - : ﴿إِذَا قُورِلَتْ بِنْتُهُ يُصَدُّونَ﴾⁽⁸⁸⁾.

وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وحزمة: (يَصِدُّون) بكسر الصاد⁽⁸⁹⁾.

(85) سورة البقرة، الآية: 189.

(86) ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع: 1/ 284، 285.

(87) ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: 241.

(88) سورة الزخرف، الآية: 57.

(89) السبعة في القراءات: 587.

وفي قراءة الضم إتباع رجعي؛ حيث ضُمَّت الصاد تبعاً لضم الدال .
يقول الإمام أبو زرعة: وحجة من يضم ذكرها الكسائي قال: هما لفتان لا
تختلفان في المعنى، والعرب تقول: (يَصُدُّ عَنِّي وَيَصُدُّ عَنِّي) مثل (يَشُدُّ وَيَشُدُّ).
قال الزجاج⁽⁹⁰⁾: معنى المضموم يُعرضون .
وقال أبو عبيدة: (مجازها: يعللون)⁽⁹¹⁾.

ج - في الضمائر:

ومثاله الضمير المضاف إلى الظرف في قول الله - تعالى -:
﴿كَتَبَ مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾⁽⁹²⁾.
حيث قرأ حمزة والكسائي وخلف بضم الهاء والميم وصلّاً (تَحْتَهُمْ)،
وكسرها أبو عمرو ويعقوب، وكسر الهاء وضم الميم الباقون⁽⁹³⁾.
وفي قراءة حمزة والكسائي وخلف إتباع رجعي، حيث ضمت الهاء إتباعاً
لضم الميم بعدها؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

5 -

(إتباع الضم الفتح)

أ - في الأسماء

يقول الله - تعالى -: ﴿مُذَبِّحِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾⁽⁹⁴⁾.

- (90) ونص كلام الزجاج: فويقرأ يَصُدُّون - بضم الصاد - والكسر أكثر - يَصُدُّون -، ومعناها جميعاً
يَضْرِبُونَ. ويجوز أن يكون معنى المضمومة: يُعرضون.
ينظر؛ معاني القرآن وإعرابه: 416/4.
(91) حجة القراءات: 652، 653. ومجاز القرآن: 205/2.
(92) سورة يونس، الآية: 9.
(93) إتعاظ فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: 104/2.
(94) سورة النساء، الآية: 143.

نسب ابن خالويه إلى ابن عباس رضي الله عنه أنه قرأ: (مُذَبِّذِينَ) بفتح الميم⁽⁹⁵⁾. وفيه إتياع رجعي؛ حيث تأثر الصوت المتقدم المضموم وهو الميم بالصوت المتأخر المفتوح وهو الذال؛ ففتح إتياعاً لفتح الذال.

ب - في الأفعال :

في قول الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ﴾⁽⁹⁶⁾.
قرأ عاصم وحمزة والكسائي: (وَصَدَّ) بضم الصاد.
وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر: (وَصَدَّ) بفتح الصاد⁽⁹⁷⁾.
وقراءة الضم على ما لم يُسَمَّ فاعله، وجعلوا الفعل لله: إن الله صَدَّ فرعون عن السبيل.

أما قراءة النصب: فقد أسند الفعل إلى الفاعل وهو فرعون⁽⁹⁸⁾.
وفي هذه القراءة إتياع رجعي؛ حيث الانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة، ففتحت ضمة الصاد تبعاً للذال المفتوحة بعدها.

- 6 -

(إتياع الضم الكسر)

أولاً: الإتياع التقديمي

أ - في الأسماء :

وقد ورد الإتياع فيه في كلمتين، وذلك في إحدى القراءات المنسوبة للجعفي في قول الله - تعالى -: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ حُسْنَ﴾⁽⁹⁹⁾.

(95) ينظر؛ شواذ القراءات: 29.

(96) سورة خافر، الآية: 37.

(97) السبعة في القراءات: 571. وحجة القراءات: 631، 632.

(98) ينظر؛ حجة القراءات: 632.

(99) سورة الأنفال، الآية: 41.

حيث قرأها بكسر الخاء: (فإن لله خمسه)⁽¹⁰⁰⁾؛ على سبيل الإتياع؛ حيث أتبع حركة الخاء حركة الهاء في لفظ الجلالة؛ نظراً لصعوبة الانتقال من كسر إلى ضم؛ ففيه من الثقل ما فيه⁽¹⁰¹⁾.

ب - في الضمائر:

ومثاله قول الله - تعالى -: ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾⁽¹⁰²⁾.

وذلك بكسر ضمير الغائبين في (عليهم) فقد قرأ حمزة: (عليهم) بضم الهاء. وقرأ ابن كثير ونافع في رواية القاضي عن قالون عنه: (عليهمو) بكسر الهاء وضم الميم، ويصلون بواو في اللفظ. وقرأ الباقر بكسر الهاء، وسكون الميم (عليهم).

وحجة من قرأ بهذه القراءة (عليهم): أنه استقل ضمة الهاء بعد الياء؛ فكسر الهاء لتكون الهاء محمولة على الياء التي قبلها على سبيل الإتياع⁽¹⁰³⁾.

ج - في الظروف:

ومثاله قراءة أبي عمرو ويعقوب: (من تحتهم) بسكر الهاء والميم⁽¹⁰⁴⁾.
في قول الله - تعالى -: ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾⁽¹⁰⁵⁾.

وفيه إتياع تقديمي؛ حيث تأثر الصوت المتأخر المضموم وهو الميم بالصوت المتقدم المكسور وهو الهاء، فأتبع الضم بالكسر، ليعمل اللسان من وجه واحد؛ حيث صعوبة الانتقال من كسر إلى ضم.

(100) القراءات الشاذة: 49.

(101) ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: 75.

(102) سورة الفاتحة، الآية: 7.

(103) ينظر؛ حجة القراءات: 80، 81. والكشف: 36/1، 37. والسبعة في القراءات: 108 فما بعدها.

(104) ينظر؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: 104/2.

(105) سورة يونس، الآية: 9.

ثانياً: الإتياع الرجعي

ومثاله قول الله - تعالى - : ﴿تَعَذَّلْتُمْ عَنْ خَيْرِي﴾⁽¹⁰⁶⁾.

قرأ نافع وحزمة والكسائي: (سُخْرِيَا) بالرفع. وقرأ الباقون: بالكسر، وهما لغتان... والكسر أحسن لإتياع الكسرة⁽¹⁰⁷⁾.

وفيه إتياع رجعي؛ حيث تأثر الصوت المتقدم وهو السين المضمومة بالصوت المتأخر وهو الراء المسكورة؛ فكسرت السين تبعاً لمجاورتها الراء بعدها، ولم يُعْتَدَّ بالساكن الذي بينهما لضعفه.

وقد نسب الكسر لقريش، بينما نسب الضم لتميم⁽¹⁰⁸⁾.

ومن المعلوم: أنَّ لهجات الحضر تميل إلى الكسر، في حين لهجات البدو تميل إلى الضم؛ لأنه مظهر من مظاهر الخشونة البدوية⁽¹⁰⁹⁾.

- 7 -

(إتياع الضمّ الضمّ)

ومثاله قراءة ابن كثير ونافع وابن عامر وحزمة والكسائي: (ثُمُرٌ) مضمومة الثاء والميم في قول الله - تعالى - : ﴿وَكَاكَ لَثُمُرٌ﴾⁽¹¹⁰⁾.

وتلك قراءة عاصم: (ثَمَرٌ) بفتح الثاء والميم.

وقرأ أبو عمرو: (ثُمُرٌ) بضم الثاء وسكون الميم⁽¹¹¹⁾.

ويوضح الإمام أبو زرعة: و(ثُمُرٌ) جمع (ثَمرة) ك: (بَدَنَةٌ وَبُذُنٌ) ويجوز

(106) سورة ص، الآية: 63.

(107) ينظر: حجة القراءات: 618، 492. والسبعة في القراءات: 556.

(108) اللهجات العربية في التراث: 1/ 253؛ نقلاً عن اللغات في القرآن الكريم: لابن حسنون: 43.

(109) ينظر: في اللهجات العربية: 91.

(110) سورة الكهف، الآية: 34.

(111) السبعة في القراءات: 390. وحجة القراءات: 416.

أن يكون جمع (ثَمَر) ... ويجوز أن يكون (ثَمَر) واحدة ك: (عُنُقٍ وَطُنْبٍ)، فعلى أي هذه الوجوه جاز إسكان العين منه.

أما قراءة: (ثَمَرٌ). جمع (ثَمَر) كقولك: كتاب وكُتُب.

وعن قراءة: (ثَمَرٌ) فهو جمع (ثَمَرَةٌ) كبقرة وَيَقَرُّ، الفرق بين الواحد والجمع إسقاط الهاء⁽¹¹²⁾.

- 8 -

(إتباع السكون الفتح)

أ - في الأسماء:

ومن أمثله قول الله - تعالى -: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾⁽¹¹³⁾.

يقول أبو زرعة: قرأ ابن كثير: «تبت يدا أبي لهب». ساكنة الهاء.

وقرأ الباقر: بفتح الهاء، وهما لغتان كالشمع والشمع، والنَّهْر والنَّهَر. واتفاقهم على الفتح يدل على أنه أجود من الإسكان⁽¹¹⁴⁾.

والإتباع هنا تقدمي، حيث نقلت حركة اللام إلى الهاء الساكنة بعدها والمجاورة لها؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة؛ «رغبة في التآني وإعطاء كل صوت حقه، وتلك ميزة حضرية. أما البدو فيميلون إلى الإسكان في مثل هذه الكلمات؛ وذلك رغبة في السرعة والاقتصاد في المجهود العضلي»⁽¹¹⁵⁾.

هذا؛ وإن كان ابن كثير المكي قد خالف لغة بيئته في هذه القراءة؛ إلا أنه من المقرر أن «القراءة سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ» و«القراءة سُنَّةٌ لَا تُخَالَفُ»¹.

(112) ينظر؛ حجة القراءات: 416.

(113) سورة المسد، الآية: 1.

(114) حجة القراءات: 776. وينظر؛ السبعة في القراءات: 700.

(115) ظاهرة الإتباع في اللغة العربية: 33.

ب - في الأفعال :

يقول الله - تعالى - : ﴿وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ﴾⁽¹¹⁶⁾.

قرأ ورش : «لا تعدوا» بفتح العين، نقل فتحة التاء إلى العين، مثل «يهدي»⁽¹¹⁷⁾.

ويوضح مكّي القيسي قائلاً: أصلها «تعدوا»، فأصلها السكون، ثم أدمغت التاء في الدال، بعد أن أُلقيت حركتها على العين، فاختلس حركة العين، ليخبر أنها حركة غير لازمة، ولم يمكنه أن يسكن العين، لثلاثي يلتقي ساكنان: العين، وأول المدغم. وكره تمكين الحركة، إذ ليست بأصل فيها، وحسن ذلك للتشديد الذي في الكلمة، ولطولها...

وقرأ ذلك ورش بفتح العين، والتشديد على الأصل، وأصله «تعدوا» في قراءته، ثم أُلقي حركة التاء على العين وأدمغها في الدال، وقرأ الباقيون بإسكان العين والتخفيف⁽¹¹⁸⁾.

- 9 -

(إتباع السكون الكسر)

ومن شواهد قول الله - تعالى - : ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾⁽¹¹⁹⁾.

وقرأ نافع : (أَرْجِهْ) بكسر الهاء ولا يبلغ بها الياء ولا يهمز. هذه رواية المسيبي وقالون⁽¹²⁰⁾.

وقرأ الحلواني عن نافع : (أَرْجِهْ) بكسر الهاء من غير إشباع. وحجته هي

(116) سورة النساء، الآية : 154.

(117) حجة القراءات : 218. وينظر : الكشف : 1/ 401، 402. والسبعة في القراءات : 240.

(118) الكشف عن وجوه القراءات السبع : 1/ 401، 402.

(119) سورة الأعراف، الآية : 111.

(120) السبعة في القراءات : 287.

أن الكسرة تدل على الياء وتنوب كما قال: «أَكْرَمَنْ» و«أَهَانَنْ» والأصل: أكرمني وأهانني⁽¹²¹⁾.

وقرأ ابن كثير وهشام بهمزة ساكنة: (أرجه)⁽¹²²⁾.

وفي قراءة نافع (أرجه) بكسر الهاء إتياع تقديمي؛ حيث تأثر الصوت المتأخر بالصوت المتقدم، فأتبع السكون الكسر فكسر؛ تحقيقاً للانسجام الصوتي بين الحركات المتجاورة.

- 10 -

(إتياع السكون الضم)

أ - في الأسماء:

ومثاله قول الله - تعالى -: ﴿وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ﴾⁽¹²³⁾.

فقد قرأ نافع: (والأذن بالأذن) ساكنة الذال في جميع القرآن، كأنه استقل الضميتين في كلمة واحدة فأسكن. وقرأ الباقون بالضم⁽¹²⁴⁾.

والشاهد في قراءة الضم؛ حيث تجاوزت الهمزة المضمومة مع الذال، فضمت الذال تبعاً لها، على سبيل الإتياع التقديمي؛ وذلك لسهولة النطق؛ لأن الحركتين بعد الإتياع تصبحان من مخرج واحد وهو مخرج الضم⁽¹²⁵⁾؛ وذلك رغبة في المماثلة الصوتية بين حركة فاء الكلمة وعينها، وتحقيقاً للتناسب الصوتي، والمحافظة على التأنّي واستكمال الحركات، وينسب ذلك النوع من الإتياع للحجاز، بينما تميل دائماً إلى التخفيف فتسكن الوسط⁽¹²⁶⁾.

(121) حجة القراءات: 290.

(122) الكشف عن وجوه القراءات السبع: 470/1.

(123) سورة المائدة، الآية: 45.

(124) ينظر؛ حجة القراءات: 227. والسبعة: 244. والكشف: 409/1 فما بعدها.

(125) ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: 107.

(126) ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: 142.

ب - في أسماء الأفعال :

قال الله - تعالى - : ﴿فَلَا تَقُلْ لَمَّْا أَفٌ﴾⁽¹²⁷⁾.

قرأ ابن كثير وابن عامر اسم الفعل : «أف» بفتح الفاء .

وقرأ نافع وحفص : «أُف» بالتثنية . وقرأ الباقون : «أَف» خفصاً بغير تنوين⁽¹²⁸⁾.

وقرئ بالضم : «أُف»⁽¹²⁹⁾.

ومن حركها بالضم فقد أتبع الفاء الساكنة لحركة الهمزة؛ فضمها تبعاً لها؛ وذلك للتخلص من التقاء الساكنين في كلمة واحدة، كل هذا على سبيل الإتيان التقديمي⁽¹³⁰⁾.

مناهل البحث

أولاً: المصادر والمراجع المطبوعة بعد القرآن الكريم

- 1 - الإتياع والمزاوجة: لابن فارس، تحقيق كمال مصطفى، ط. مطبعة السعادة بمصر، د. ت.
- 2 - إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر: للشيخ أحمد الدمياطي، تصحيح وتحقيق وتعليق علي محمد الضباع، نشر عبد الحميد أحمد حنفي - الفورية القاهرة وأخرى بتحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، ط. عالم الكتب بيروت.
- 3 - الأشباه والنظائر في النحو: للعلامة السيوطي (ت 911هـ). تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط. شركة الطباعة الفنية المتحدة، سنة 1395هـ،

(127) سورة الإسراء: الآية 23.

(128) حجة القراءات: 399. والسبعة في القراءات: 379. الكشف: 2/ 44. وهامش مصحف مبارك مخطوط شامل للقراءات السبع: 229.

(129) ينظر؛ شواذ القراءات: 76.

(130) ينظر؛ ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: 153، 154.

- 4 - الأصوات اللغوية: للدكتور إبراهيم أنيس، الطبعة الخامسة - مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1979م.
- 5 - الإمالة في القراءات واللهجات العربية: للدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط3 - دار الشروق بجدد. سنة 1403هـ.
- 6 - البحر المحيط: لأبي حيان، الطبعة الثانية - دار الفكر، سنة 1398هـ. وأخرى طبعة مطبعة السعادة بالقاهرة.
- 7 - التطور اللغوي.. مظاهره وعلمه وقوانينه: للدكتور رمضان عبد التواب، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ودار الرفاعي بالرياض.
- 8 - التطور النحوي للغة العربية: بجشتراسر، أخرجه وصححه وعلق عليه الدكتور رمضان عبد التواب، ط. مطبعة المجد، سنة 1402هـ.
- 9 - حجة القراءات: للإمام أبي زرة، تحقيق سعيد الأفعاني، الطبعة الرابعة - مؤسسة الرسالة، سنة 1404هـ.
- 10 - الخصائص: لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ط3 - عالم الكتب بيروت، سنة 1403هـ.
- 11 - دراسات في فقه اللغة: للدكتور صبحي الصالح، الطبعة العاشرة - دار العلم للملايين، سنة 1983م.
- 12 - رسم المصحف والاحتجاج به في القراءات: للدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ط. مكتبة نهضة مصر بالقاهرة، سنة 1380هـ.
- 13 - السبعة في القراءات: لابن مجاهد، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، الطبعة الثانية - دار المعارف، د.ت.
- 14 - الصحاحي: لابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، ط. عيسى البابي الحلبي، سنة 1977م.
- 15 - طلائع البشر في توجيه القراءات العشر: للشيخ محمد الصادق قمحاوي، الطبعة الأولى - مطبعة النصر بالقاهرة، د.ت.
- 16 - فقه اللغة العربية: للدكتور إبراهيم محمد نجا، الطبعة الأولى - مطبعة السعادة، سنة 1965م.
- 17 - في القرآن والعربية.. من تراث لغوي مفقود: لأبي زكريا الفراء (ت 207هـ)، صنة الدكتور أحمد علم الدين الجندي، طبع ونشر جامعة أم القرى بمكة المكرمة، سنة 1410هـ.

- 18 - في اللهجات العربية: للدكتور إبراهيم أنيس، الطبعة الرابعة - مكتبة الأنجلو المصرية.
- 19 - القراءات الشاذة: لابن خالويه، نشر برجستراسر، الطبعة السادسة، سنة 1934م.
- 20 - القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث: للدكتور عبد الصبور شاهين، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، د.ت.
- 21 - القاموس المحيط: للفيروزآبادي (ت 817هـ)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية - مؤسسة الرسالة بيروت، سنة 1407هـ.
- 22 - الكتاب: لسيبويه، تحقيق الأستاذ/ عبد السلام محمد هارون، ط. الهيئة العامة المصرية للكتاب. والطبعة الثانية - مكتبة الخانجي بالقاهرة، سنة 1982م. والطبعة الثالثة - عالم الكتب بيروت، سنة 1983م.
- 23 - الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: لمكي القيسي (ت 437هـ)، تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان، الطبعة الثالثة - مؤسسة الرسالة، سنة 1404هـ.
- 24 - لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة: للدكتور عبد العزيز مطر، ط. دار الكتاب العربي بالقاهرة، سنة 1386هـ.
- 25 - لسان العرب: لابن منظور، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، ط. دار المعارف، د.ت.
- 26 - لغة تميم.. دراسة تاريخية وصفية: للدكتور ضاحي عبد الباقي، ط. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، سنة 1405هـ.
- 27 - اللهجات العربية في التراث: للدكتور أحمد علم الدين الجندي، الطبعة الأولى - الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1398م.
- 28 - اللهجات العربية في القراءات: للدكتور عبده الراجحي، ط. دار المعارف بمصر، سنة 1968م.
- 29 - اللهجات العربية.. نشأة وتطوراً: للدكتور عبد الغفار حامد هلال، الطبعة الثانية - مطبعة الجبلاوي بالقاهرة، سنة 1410هـ.

ثانياً: المخطوطات

- 39 - الاشتقاق عند الزجاج.. مع عمل معجم اشتقاقي لغوي من كتبه المتاحة: للدكتور محمد السيد علي بلاسي، (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بكلية اللغة العربية بالمنصورة - جامعة الأزهر، عام 1993م).
- 40 - ظاهرة الإتياع في اللغة العربية: للدكتورة فوزية محمد الحسن الإدريسي (رسالة

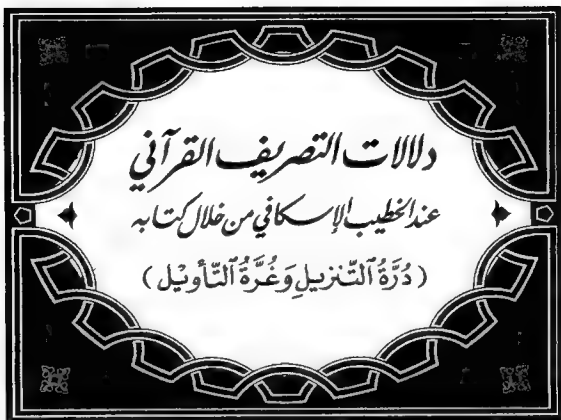
جامعية نالت بها صاحبها درجة الدكتوراه من كلية اللغة العربية - جامعة أم القرى،
عام 1407هـ^(*).

41 - قرآن كريم شامل للقراءات السبع: مصحف مخطوط عام 1157هـ بالخط العربي
العماني الأصيل: للشيخ عبد الله بن بشير الصحاري، تم تصويره بالمطابع العالمية،
روي - سلطنة عمان، د. ت. ^(**).

42 - مظاهر التخفيف في القراءات السبع في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة: للدكتور أبو
السعود حسن أحمد أبو السعود، (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بمكتبة كلية اللغة
العربية - جامعة الأزهر، تحت رقم 5756، لعام 1998م).

(*) أعارني هذه الرسالة القيمة أستاذي الفاضل: أ. د. عبد الفتاح البركاوي من مكتبته المنزلية
العامة.

(**) هذه النسخة المباركة النادرة، أهداها إلي معالي الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم - رئيس
جامعة الأزهر -، أثناء تشرفي بتمثيل مصرنا الحبيبة في «الدروس الحسنية» في القصر الملكي
بالرباط، عام 1418هـ.



د. عبد الله محمد النقرات

جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

الحمد لله الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإن أسرار كتاب الله كثيرة ومتنوعة لا يستطيع أحد حصرها مهما أوتي من العلم، لأنه المعجزة الخالدة.

والخطيب الإسكافي ممن أوتي حظاً من العلم، ومقدرة على بيان أسرار كتاب الله تعالى في الآيات المتشابهات، وكان له فضل سبق في التصنيف فيها، تصنيفاً مستقلاً، وذلك في كتابه (درة التّنزيل و غرة التأويل، في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز).

والجدير بالبيان في هذا المقام أن متشابه القرآن الذي صنف فيه العلماء

نوعان :

الأول: المتشابه اللفظي، ويطلق عليه في علوم القرآن (علم الآيات المتشابهات) أو (علم المتشابه) وهو من علوم التفسير.

والثاني: (علم المحكم والمتشابه، ويقصد به هنا آيات الصفات والأفعال، وموضوعه (علم الكلام).

وجميع العلماء الذين صفوا في المتشابه راعوا هذا التقسيم، وهو الذي سار عليه فيما بعد المصنفون في علوم القرآن⁽¹⁾.

والذي يهمنا في هذه الدراسة هو النوع الأول، الذي جعله الزركشي في كتابه (البرهان) النوع الخامس من أنواع علوم القرآن، وأفرد للمحكم والمتشابه نوعاً مستقلاً من علوم القرآن، وتبعه في ذلك السيوطي في كتابيه (الإتقان) و(معترك الأقران)⁽²⁾.

والنوع الأول - أي المتشابه اللفظي - نوع مستقل بذاته يقصد به الإعجاز اللغوي بالتصرف في الأسلوب بنقله من مكان إلى مكان في القصة الواحدة، أو الموضوع الواحد، لغرض بلاغي لا يدركه إلا أصحاب اللغة الذين خوطبوا بالقرآن الكريم، وهم أرباب الفصاحة وجهازة البلاغة، وأساطين البيان، مع الاحتفاظ بالمعنى.

والمتشابه على هذا يختلف أيضاً عما ورد في القرآن الكريم من آيات «الوجوه والنظائر» مما يجب معرفته كنوع مستقل أيضاً.

فالألفاظ التي تحتل أوجهاً في التفسير مما يعبر عنه بالألفاظ الأشباه والنظائر والوجوه، ترد بلفظ واحد يتنوع، إذ يكون له في كل موضع معنى يختلف عما في الموضع الآخر⁽³⁾.

وأقدم من أفرد المتشابه اللفظي بالتصنيف هم أئمة القراءات الذين غلب

(1) انظر: مقدمة البرهان في متشابه القرآن، ص 58، 59.

(2) انظر: البرهان في علوم القرآن، 1/ 112، والإتقان، 3/ 339، والبرهان في متشابه القرآن، ص 59.

(3) انظر: كشف المعاني، ص 45، 46.

عليهم تخصصهم، فلم يحاولوا إمالة اللثام عن أسرار المتشابه، ومنهم:

أ - الإمام حمزة بن حبيب الزيات، ت 158هـ.

ب - الإمام نافع بن عبد الرحمن، ت 170هـ.

ج - الإمام علي بن حمزة الكسائي، ت 189هـ.

وهم من القراء السبعة.

ومن القراء العشرة: الإمام خلف بن هشام الأزدي البزار، ت 229هـ.

وأما التأليف فيه بمعناه العلمي فأقدم مُصنّف وصلنا من هذا النوع، هو مؤلف الخطيب الرازي، المشهور بالإسكافي «دُرّة التنزيل وُغرة التأويل»⁽⁴⁾.

وقال السيوطي: «أفرده بالتصنيف خلق، أولهم - فيما أحسب - الكسائي، ونظمه السخاوي، وألف في توجيهه الكرمانى كتابه «البرهان في متشابه القرآن» وأحسن منه «دُرّة التنزيل وُغرة التأويل» لأبي عبد الله الرازي، وأحسن من هذا «ملاك التأويل» لأبي جعفر بن الزبير، ولم أقف عليه، وللقاضي بدر الدين بن جماعة في ذلك كتاب لطيف سماه «كشف المعاني عن متشابه المثنائي»⁽⁵⁾ وفي كتابي أسرار التنزيل المسمى «قطف الأزهار في كشف الأسرار» في ذلك الجَم الغفير»⁽⁶⁾.

وقد بين الخطيب الإسكافي في مقدمة كتابه (دُرّة التنزيل) أنه أول من ألف في هذا النوع، إذ قال: «فعزمت عليها بعد أن تأملت أكثر كتب المتقدمين والمتأخرين، وفتشت على أسرارها معاني المتأولين المتبحرين، فما وجدت أحداً من أهلها بلغ غاية كنهها، كيف ولم يقرع بابها ولم يفتّر لهم عن نابها، ولم يسفر عن وجهها، ففتقت من أكام المعاني ما أوقع فرقاناً، وصار المبهم المتشابه وتكرار المتكرر تبياناً»⁽⁷⁾.

(4) البرهان في متشابه القرآن، ص 93.

(5) كتاب ابن جماعة اسمه: (كشف المعاني في المتشابه من المثنائي) وهو ما صرح به مؤلفه في ص 64 منه، وأثبت كذلك محققه د. عبد الجواد خلف في ص 45 بهذا العنوان.

(6) الإفتان، 3/ 339.

(7) دُرّة التنزيل وُغرة التأويل، ص 7، 8.

وقد جاء تأليف هذا الكتاب رداً على الجاحدين والملحدين، الذين طعنوا في القرآن الكريم وبيانه، وذلك بما تراءى لهم من تكرار - حسب قولهم - وهو عكس ما رأوا؛ لأنهم جهلوا روعة القرآن الكريم، وبيانه المعجز.

وقد بين غرضه من تأليف كتابه هذا، فقال: «ولطعن الجاحدين رداً، ولمسلك الملحدين سداً»⁽⁸⁾.

والخطيب الإسكافي لم يصرح بتفاصيل منهجه في مقدمة كتابه هذا، اللهم إلا ما يفهم من بيان غرضه، لتأليف كتابه، الذي مرت الإشارة إليه.

وقد حاول أن يبين منهجه في خاتمة مقدمته، واكتفى بالإشارة، فقال: «ومن الآن أبين الطريق الذي سلكته، وأفضي به إلى علم ما عرفته، وأذكر ما نهني على ما ادعيت، لأريكم مثل ما رأيته، وبالله أستعين، وهو حسبي ونعم المعين»⁽⁹⁾.

بيد أن المتتبع لهذا الكتاب يجد أن الخطيب الإسكافي قد انفرد بمنهج رائع، ينبئ عن فكر ثاقب، وبخاصة أنه أول من ألف في هذا المجال.

سار الخطيب على منهج المفسرين، وهو المنهج الذي يبدأ من أول القرآن الكريم إلى آخره.

والمنهج الذي اتبعه هو استقراء الآيات، وقد تتبع كل ما أراد توجيهه من الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، مراعيًا ترتيب التلاوة، سورة سورة، وآية آية، فيذكر السورة ثم يتناول ما فيها من الآيات المتشابهات مرتبة حسب ترتيب التلاوة، حتى إذا انتهى من السورة انتقل إلى السورة التي تليها، ثم يذكر الآية في أول سورة ويلحق بها ما يشابهها من الآيات من نفس السورة، ومن باقي السور، بطريقة استقرائية دقيقة، ثم يفضل القول فيها تفصيلاً يبين أسرار اختصاص كل منها بما جاء فيها من متشابه، رداً على من يدعي وجود تكرار في القرآن الكريم.

(8) نفسه ص8.

(9) درة التنزيل، ص9.

يُحَمَّدَ لهذا العالم ابتكاره هذا النوع من التصنيف ودفاعه عن القرآن الكريم، وما بذله من جهد صادق في توجيه المتشابه، نلمسه في جميع توجيهاته لهذه الآيات، ويعتمد في توجيهه لهذه الآيات على علم المناسبة، إذ يستنبط توجيهه من سياق الآيات وارتباطها بسوابقها ولواحقها.

وأحياناً يعلل توجيهاته بالقواعد النحوية، وهو ما يدل على رسوخه في هذا العلم، وللتمثيل على ذلك نسوق قوله: «وَلَمْ كَانَتِ الْأُولَى مَعْدُودَةٌ وَالثَّانِيَّةُ مَعْدُودَاتٍ، وَالْمَوْصُوفُ فِي الْمَكَانَيْنِ مَوْصُوفٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ قَوْلُهُ: ﴿أَنبِيَائًا﴾» الجواب عنه: أن يقال أن الجمع بالآلف والتاء أصله للمؤنث، نحو مسلمة ومسلمات، وصفحة وصفحات ومكسورة ومكسورات، ولا يكاد يجيء الجمع الذي واحده مذكر هذا المجيء إلا ألفاً معدودة نحو: حمام وحمامات، وَجَمَلٌ سَيِّطَرٌ وَجَمَالٌ سَيِّطَرَاتٌ، وَأَسَدٌ سَيِّطَرٌ وَأَسُودٌ سَيِّطَرَاتٌ... وأما قولهم: كوز مكسور وجرة مكسورة فإن ما فيه هاء التانيث يجمع على مكسورات، فيقال جرار مكسورات وكيزان مكسورة، وليس قولك كيزان مكسورات بأصل، بل المستعمل في ذلك أن يقال كيزان مكسورة...

فلما كان معدودة من المطرود المستمر استعمل لفظها في الأول، ولما كان الجمع بالآلف والتاء في الأصل قد يكون فيما واحده مذكر، وإن قلّ وكان على سبيل من سبيل المجاز استعمل ذلك فيه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ كُنَّا اللَّهُ فِي أَنْبَاءٍ مَقْدُودَةٍ﴾⁽¹⁰⁾، وقال: ﴿فِي أَنْبَاءٍ مَقْلُوبَةٍ﴾⁽¹¹⁾. والأيام جمع يوم وهو مذكر، فيكون على أحد الوجهين، إما أن يكون المراد اذكروا الله في ساعات أيام معلومات ومعدودات؛ لأن المراد من اذكروا الله أن يكبر في اليوم الواحد في أديار الصلوات الخمس المعدودة، فحذفت الساعات وأقيم المضاف إليها مقامها، وإما أن يكون العنق بما في واحده علامة التانيث في الجمع ودخولها في الفرعية التي يكتسبان لها لفظ المؤنث... وإن كان ذلك كذلك فمعدودة

(10) سورة البقرة، الآية: 203.

(11) سورة الحج، الآية: 28.

المذكورة في هذه السورة مستمرة في بابها وباب غيرها، والجمع بالآلف والتاء ليس بمستمر، وإنما هو على ضرب من التشبيه بما أصله الآلف والتاء، فكان استعمالها أولى⁽¹²⁾.

ومما يدل على تحره في علم النحو، أننا نجده أحياناً يرد على النحاة، كما في قوله: «فاللام ليست مقحمة على ما ذهب إليه الكثير من النحويين، وإنما معناه ما ذكرنا من الأمر بالعبادة لأجل أن يفعل أولاً ما أمر به، ثم يحمل الناس على مثله، وهذا واضح فاعرفه - إن شاء الله تعالى»⁽¹³⁾.

وبالعلاج أثناء ذلك فنون الكلام من تقديم أو تأخير أو حذف، أو طول أو إيجاز إلى غير ذلك مما يدل على تمكنه في علوم البلاغة.

والخطيب الإسكافي يقف على أسرار المتشابه اللفظي ويعرف مواطن الحكمة في تخصيص كل آية بما يناسبها، بحيث لا يصلح استبدال حرف أو لفظ أو زيادة ذلك أو حذفه في آية بما في الآية المناظرة لها.

وسلك في ذلك منهجاً دقيقاً واضحاً في توجيه الآيات، غير أنه يلاحظ عليه - كما يلاحظ على غيره - عدم التدقيق في اختيار المصطلح الذي كان عليه أن يوجه الآيات المتشابهات خلاله، ألا وهو مصطلح التصريف القرآني، الذي ذكره الله تعالى في كتابه العزيز، إذ قال تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْأَيَّاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾⁽¹⁴⁾، وقال تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْأَيَّاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾⁽¹⁵⁾، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْأَيَّاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِيُبَيِّنَ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁶⁾، وغيرها من الآيات الدالة على التصريف في القرآن الكريم⁽¹⁷⁾.

والإسكافي ينفي وجود التكرار في القرآن الكريم ويشير إلى التصريف دون

(12) درة التنزيل، ص 23، 24.

(13) درة التنزيل، ص 405.

(14) سورة الأنعام، الآية: 46.

(15) سورة الأنعام، الآية: 65.

(16) سورة الأنعام، الآية: 105.

(17) انظر: بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم، 1/ 6 وما بعدها.

أن يصرح به، كما في توجيهه لقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ أَمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَنْهَا كَانُوا يَمْلِكُونَ﴾⁽¹⁸⁾، إذ قال: «وهذه الآية كررت بعينها بعد قوله تعالى: ﴿أَمْ نَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ﴾⁽¹⁹⁾، أم أنتم مثبتون ما هو منتف، ومن أثبت في الدين ما ليس فيه من هذا البهتان العظيم فهو في الإثم كمن نفى عنه ما هو منه، ففي الأول نفى ما هو ثابت من إقرار بني إسرائيل، وفي الثاني إثبات ما هو منفي من كون إبراهيم وإسماعيل هوداً أو نصارى، وكل واحد من هذين يوجب من البراءة ويستحق، به من غلط الوعيد والتخويف بالعقاب والتنبيه على الكبيرة التي تحبط الحسنات مثل ما يوجبه الآخر، فلذلك أعيد في الدعوى الثانية الباطلة ما قدم في الدعوى الأولى الكاذبة، فكما استحققت تلك براءة الذمة من قائلها وتنبيهه على فساد قوله، كذلك استحققت هذه فصارت الثانية في مكانها وحققها كما وقعت الأولى في محلها ومستحقها، فلم يكن ذلك تكراراً، بل كان وعيداً عقب كبيرة، كما كان الأول وعيداً عقب كبيرة أخرى غير الثانية»⁽²⁰⁾.

ويؤكد أن الله تعالى - إذا أورد آية على لفظة مخصوصة ثم أعادها في موضع آخر من القرآن وقد غير فيها لفظة كما كانت عليه في الأولى، فلا بُدَّ من حكمة هناك تُطلب، فإذا أدركتموها فقد ظفرتهم، وإن لم تدركوها فليس لأنه لا حكمة هناك بل جهلتم»⁽²¹⁾.

والإسكافي يُعنى بتوجيه الآيات المتشابهات وبيان الفروق الدقيقة بين تلك الآيات، للوصول إلى نفي التكرار، وقد فاته التصريح بمصطلح التصريف.

إن مصطلح التكرار الذي اتخذ منه أعداء الإسلام مدخلاً للطعن في القرآن، مصطلح لا يليق بعظمة القرآن وبيانه، وهو لا يوجد في القرآن الكريم.

(18) سورة البقرة، الآية: 134.

(19) سورة البقرة، الآية: 140، ويعني بذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَنْهَا كَانُوا يَمْلِكُونَ﴾ البقرة: 141.

(20) درة التنزيل، ص 34.

(21) نفسه، ص 20.

وقد حاول الخطيب وغيره من القدماء والمحدثين رد هذا المصطلح ونفيه بنفس المصطلح، وهو - كما قلنا - لم يصرح بالتصريف، وإنما أشار إلى مدلولاته - في توجيهه لهذه الآيات.

وقد أحسن التقريب، حينما بين الفروق الدقيقة بين تلك الآيات المتشابهة، التي تظهر للمتبع لكتابه هذا، والتي سنها تتردد في هذه الدراسة.

وحيث إن المقام لا يسع لتفصيل منهجه في كتابه (دُرّة التنزيل) لذا أقتصر على بيان بعض النقاط التي نتبين منها منهجه، الذي دافع به عن القرآن الكريم، وبيانه المعجز؛ إذ نجده ينفي التكرار بالنظر إلى اختلاف الألفاظ، واختلاف المحكيات، واختلاف الأفراد، ويبيّن أن اللفظ المشترك في كل آية يفيد معنى غير الذي يفيد في الآية الأخرى، مما يحول دون القول بالتكرار.

وقد بين أيضاً حالات أنواع التشابه والحكمة في تصريفها، استناداً إلى تخصيص كل آية بما جاء فيها، دون الآية المناظرة لها من حيث الحذف أو التقديم والتأخير، أو إبدال حرف بحرف أو كلمة بأخرى.

وبين كذلك أن ما في هذه الآية لا يصلح أن يكون في الأخرى، مع بيان الأسباب التي اقتضت ذلك، سواء ما يرجع منها إلى النظم أو إلى المعنى، أو إلى اللغة أو أي سبب آخر.

ومن ثم فإنني سأذكر بعض الدلالات التي تنفي التكرار عن القرآن الكريم، مستفادة من منهجه في كتابه (دُرّة التنزيل) وثبت التصريف القرآني.

وغني عن البيان أن هذه الدلالات لا تجتمع في كل آية بل يوجد بعضها أو أكثرها في بعض الآيات، ويوجد بعضها الآخر في آيات أخرى.

ويتلخص ذلك في الفقرات الآتية:

أولاً: اختلاف الألفاظ

ونحن نذكر في هذا المقام توجيهه لبعض الآيات، أنموذجاً لما بيّنه من فروق دقيقة تنفي التكرار عن الآيات المتشابهات استناداً إلى اختلاف الألفاظ؛

كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا آيَةٌ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾⁽²²⁾، وقال تعالى: ﴿قَالُوا آيَةٌ وَأَخَاهُ وَأَنْتَ فِي الدَّائِنِ حَاشِرِينَ﴾⁽²³⁾.

إذ قال: «لسائل أن يسأل فيقول: لأي معنى اختلف اللفظان في الآيتين فكان في الأولى: أرسل وفي الثانية: ابعث، وهل جاز أحدهما مكان الآخر؟

الجواب أن يقال اللفظتان نظيرتان تستعمل إحداهما مكان الأخرى، وقد جاء بعث؛ الرسول وأرسله معاً، إلا أن أرسل يختص بما لا يختص به بعث؛ لأن البعث لا يتضمن تريباً، والإرسال أصله تنفيذ من فوق إلى أسفل، وأرسل في سورة الأعراف حكاية قول العامة للمأ المؤدين كلام فرعون إليهم، فلما تعالى عليهم ولم يخاطبهم بنفسه كان قولهم في جواب ما استأمرهم فيه واستشارهم في فعله على الترتيب الذي رتب لهم في الخطاب، فكانت الحكاية باللفظ الذي يفخم كما فخم تحميله ملاء أن يؤدوا لكلامه إلى من دونهم، ولما تناولت الحكاية في سورة الشعراء ما تولاه فرعون بنفسه من مخاطبة قومه بإسقاط الحجاب بينهم وبينه، وتسوية قدرهم بقدره، لقوله: ﴿قَالَ لِلْمَلَآئِكَةِ حَوِّلُوهُ﴾⁽²⁴⁾ كان هذا الموضع مخالفاً للموضع الأول في مقتضى الحال من التفضيم، فخص باللفظ الذي ليس فيه ما في الأول من التعظيم، وهو قوله: ﴿أَبْعَثْ﴾⁽²⁵⁾.

فمن الواضح أن الخطيب يذكر اختلاف الألفاظ بين الآيات؛ ليصل إلى الفرق الدقيق بينها، وذلك لينفي التكرار عنها، وكان الأولى استعمال مصطلح التصريف، الذي هو أولى دلالة من التكرار، تنزيهاً للقرآن عن المطاعن، والذي انصرف عنه أصحاب الدراسات القرآنية والبلاغية، ووجهوا اهتمامهم إلى مصطلح التكرار الذي لا يليق إطلاقه بعظمة القرآن وبيانه⁽²⁶⁾.

(22) سورة الأعراف، الآية: 111.

(23) سورة الشعراء، الآية: 36.

(24) سورة الشعراء، الآية: 43.

(25) درة التنزيل، ص 170، 171.

(26) انظر: التصريف في الدراسات القرآنية والبلاغية، بحث للدكتور: عبد الله النقرات، منشور في مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد السابع عشر، ص 458 وما بعدها.

ثانياً: الطول والإيجاز

ومن الواضح أيضاً أن الإسكافي ينفي التكرار عن القرآن الكريم، اعتماداً على الطول والإيجاز في الآيات المتشابهة، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ رُعُونَ قَالُوا إِنَّكُمْ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾⁽²⁷⁾ وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِعِزَّتِنَا أَنَّا لَنَجْعَزُ بِكُمْ لَحْمَ الْبَنَاتِ إِنَّ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾⁽²⁸⁾.

إذ قال: «الجواب أن يقال لما تقدم في سورة الشعراء ما شرحه أكثر، وما في سورة الأعراف أوجز وأخصر، كان قوله في الأعراف: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ رُعُونَ﴾ بمعنى ما كان يازائه في سورة الشعراء ﴿فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ﴾، فلم يحتاج في جواب لما إلى فاء ولا واو، وكذلك هنا في سورة الأعراف لما قصد هذا المعنى دل بحذف العاطف على هذا القصد»⁽²⁹⁾.

ثالثاً: اختصاص كل موضع بلفظ غير الآخر:

إن مما ينفي التكرار عن الآيات وثبت التصريف اختصاص كل موضع بلفظ غير الآخر، الذي مثل له الإسكافي بقول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْفَرَىٰ بَطْلًا وَأَهْلُهَا غَفْلُونَ﴾⁽³⁰⁾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾⁽³¹⁾.

«للسائل أن يسأل فيقول: لم قال في الأولى: ﴿غَفْلُونَ﴾ وفي الثانية ﴿مُصْلِحُونَ﴾؟

والجواب، أن ذلك إشارة إلى ما تقدم ذكره من العقاب، في قوله تعالى: ﴿قَالَ النَّارُ مَثَوْنُكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا﴾⁽³²⁾ وي بعده: ﴿يَنْتَعَشِرَ لَيْلِي وَالْإِنْسِ أَلْرَ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ

(27) سورة الأعراف، الآية: 113.

(28) سورة الشعراء، الآية: 41.

(29) درة التنزيل، ص172، 173.

(30) سورة الأنعام، الآية: 131.

(31) سورة هود، الآية: 117.

(32) سورة الأنعام، الآية: 128.

يَنْكُم يَقْضُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَتُذَرُّكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا⁽³³⁾.

يعني العقاب في يوم القيامة، لأنه لم يكن ربك ليفعله من قبل أن يحتج عليهم برسل يهدونهم وينذرونهم ما وراءهم من محذورهم ولا يتركونهم في غفلة من أمرهم، فاقضى هذا المكان أن يقال لم يؤخذوا وهم غافلون، بل كانوا منبهين بالإعذار والإنذار على السنة الرسل - عليهم الصلاة والسلام -.

وأما الموضع الثاني الذي ذكر فيه: ﴿وَأَهْلُهَا مُصَلِحُونَ﴾ فللبناء على ما تقدم، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَتَهَوَّتْ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ آمَنَّا مِنْهُمْ وَأَتَّبَعْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَتَوْا فِيهِ وَكَانُوا ثَجْرِينَ⁽³⁴⁾﴾، فدل على أن القوم كانوا مفسدين حتى نهاهم ﴿أُولُوا بَقِيَّةَ يَتَهَوَّتْ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ﴾ وكان نقض الفساد في الأرض الصلاح، فقال لم يكن الله ليهلكم وهم مصلحون، فاقضى ما تقدم في كل آية ما أتبع من الغافلين والمصلحين⁽³⁵⁾.

رابعاً: ذكر بعض الألفاظ وتركها في آية أخرى:

استخدم الإسكافي هذه الدلالة لبيان الفرق بين الآيات المتشابهة؛ ليصل بذلك إلى نفي التكرار، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَيُّهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ⁽³⁶⁾﴾ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَادِينَ⁽³⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿وَأَنذِلْ عَلَيْهِمْ تَبَأً إِبْرِيماً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ⁽³⁷⁾﴾.

والفرق بين ما في سورة الأنبياء وما في سورة الشعراء، هو اختصاص سورة الشعراء بقوله: ﴿بَلْ وَجَدْنَا﴾ وخُلُو سورة الأنبياء منها.

والفرق بين الآيتين على ما يراه الإسكافي، هو أن الآية الأولى وقع

(33) سورة الأنعام، الآية: 130.

(34) سورة هود، الآية: 116.

(35) درة التنزيل، ص 131، 132.

(36) سورة الأنبياء، الآيتان: 52 و53.

(37) سورة الشعراء، الآيات: 69 - 74.

السؤال فيها على وجه لا يقتضي (بل) في الجواب؛ لأنه قال: «ما هذه الأصنام التي تَحْتُمُوها تماثيل وعكفتم عليها، فكأنه سفه آراءهم وقال لهم لم تفعلون ذلك وتعبدون ما تحتون؟ فقالوا: ﴿وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عِبَادَةً﴾ فاعتدنا بهم، وفي سورة الشعراء، تقدم سؤال أضربوا عنه ونفوا ما تضمنته؛ لأنه قال: ﴿حَلْ يَسْمَعُونَكَ إِذْ تَدْعُوهُ أَوْ يَسْمَعُونَكَ أَوْ يَصْرونَ﴾ فقالوا مضربين عن هذه الأشياء التي وبخوا عليها من عبادتهم ما لا يسمع ولا ينفع ولا يضر. . . فكأنهم قالوا: لا، ﴿بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾، فلأن السؤال هنا يقتضي في جوابهم أن نفوا ما نفاه - عليه السلام - أضربوا عنه إضراب من ينفي الأول ويثبت الثاني، فاختصاص المكان ببل لهذا⁽³⁸⁾.

خامساً: اختلاف المقاصد

استخدم هذه الدلالة أيضاً لنفي التكرار، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾ (١١) وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ⁽³⁹⁾.

وسرّ ذلك ما بيّنه بقوله: «والجواب أن يقال: إن القصد في الأمر الثاني غير القصد في الأمر الأول، وذلك أن الأمر الأول يتعدى إلى العبادة، والثاني معناه وأمرت أن أعبد الله لأن أكون أول المسلمين، أي إنما أمرت بإخلاص العبادة لله وبعثت رسولاً لأن أكون أول من يبدأ بطاعة الله وعبادته على الإخلاص المطلوب»⁽⁴⁰⁾.

سادساً: زيادة حرف وُخْلُوهُ في آية أخرى:

ويتضح من توجيهه للآيات المتشابهة اهتمامه ببيان الفروق الدقيقة بين الآيات، بالنظر إلى زيادة حرف في آية وُخْلُوهُ في آية أخرى، كما في قوله

(38) درة التنزيل، ص 299.

(39) سورة الزمر، الآيتان: 11 و 12.

(40) درة التنزيل، ص 405.

تعالى: ﴿وَإِذْ يَخْتَلِفُ مِنْ مَّالٍ فِرْعَوْنَ يَسْؤُمُونَكَ سَوَاءَ الْعَذَابِ يُدَيِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ (41) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ مَّالٍ فِرْعَوْنَ يَسْؤُمُونَكَ سَوَاءَ الْعَذَابِ يُدَيِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ فِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (42).

فأدخل الواو في قوله: ﴿يُدَيِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ في سورة إبراهيم وحذفها منه في سورة البقرة.

والفائدة التي يجوز أن تكون خصصت لها الآية في سورة إبراهيم بالعطف بالواو، هي أنها وقعت هنا في خبر، قد ضمن خبراً متعلقاً به؛ لأنه قال قبله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَنْتُمْ لِلَّهِ آيَاتٌ فِي ذَلِكَ لَا يَنْتِ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (43).

ثم قال: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ فضمن إخباره عن إرسال موسى بآياته إخباره عن تنبيهه قومه على نعمة الله ودعائهم إلى شكرها، فكان قوله: ﴿يُدَيِّحُونَ﴾ في هذه السورة في قصة مضمنة، قصة يتعلق بها هي قوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا﴾ والقصة المعطوفة على مثلها تقوّي معنى العطف فيها، وليس كذلك موقع ﴿يُدَيِّحُونَ﴾ في الآية التي في سورة البقرة؛ لأنه تعالى أخبر عن نفسه بإنجائه بني إسرائيل، وهناك أخبر عن موسى - عليه السلام - أنه قال لقومه كذا، بعد أن أخبر عنه أنه أرسله إليهم بآياته، فافترق الموضوعان من هذا الوجه (44).

سابعاً: اختصاص كل آية بحرف من حروف العطف:

وقد نفى الإسكافي التكرار بين الآيات المتشابهة، اعتماداً على اختصاص

(41) سورة البقرة، الآية: 49.

(42) سورة إبراهيم، الآية: 6.

(43) سورة إبراهيم، الآية: 5.

(44) درة التنزيل، ص 13، 14.

كل آية بحرف من حروف العطف كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنكُمْ﴾⁽⁴⁵⁾، وقال تعالى: ﴿وَلَآتِيَنكُمْ﴾⁽⁴⁶⁾، وقال تعالى: ﴿وَلَآتِيَنكُمْ﴾⁽⁴⁷⁾.

وقد أوضح سر ذلك فقال: «والجواب أن يُقال: إن السورتين اللتين جاءت الواو فيهما بهذا اللفظ منهما هما المبتيتان على الاقتصار الأكثر والبسط الأوسع، والواو أشبه بهذا المعنى، لأنه يجوز أن يكون ما بعدها ملاصقاً لما قبلها، كالتعقيب الذي يفاد بالقاء، ويجوز أن يكون مترخياً عنه كالمهلة التي تُفاد بـ، لا بل يجوز أن يكون ما بعدها مقدماً على ما قبلها ومجامعاً لها، إذ هي موضوعة للجمع ولا ترتيب فيها، فكانت الواو أشبه بهذين المكانين، وثم تختص بأحد المواضع التي تصلح الواو لجمعها، فلما كانت مُقْتَصَرَةً بها على بعض ما وضعت له الواو استعملت حيث اختصرت الحال فاقرن بكل من المكانين ما كان أليق بالمقصود فيه»⁽⁴⁸⁾.

ثامناً: اختلاف الصفات:

ويجعل الخطيب اختلاف الصفات، سبباً في نفي التكرار عن الآيات المتشابهة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَحْكُدُ بِأَيْنِنَا إِلَّا الْكَاثِرُونَ﴾⁽⁴⁹⁾، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَحْكُدُ بِأَيْنِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾⁽⁵⁰⁾.

فلماذا اختصاص الآية الأولى بصفة ﴿الْكَافِرُونَ﴾ والثانية بصفة ﴿الظَّالِمُونَ﴾؟

وهذا السؤال قد أجاب عنه الخطيب بقوله: «إن من جحد آيات الله فقد كفر نعمته، وهذا أول ما يفعله؛ لأن ذلك متعلق بما قبله ممن تولى خلقه وأنعم

(45) سورة الأعراف، الآية: 124.

(46) سورة طه، الآية: 71.

(47) سورة الشعراء، الآية: 49.

(48) درة التنزيل، ص 179.

(49) سورة العنكبوت، الآية: 47.

(50) سورة العنكبوت، الآية: 49.

عليه بما استوجب به شكره، فأولُ فعلِهِ كُفِّرَ نَعَمَ الله، ثم إنه مسيء إلى نفسه ظالم بأن أبدلها من النعيم الذي عرض له عذاباً لا يطيقه، فكفّره أولُ في الذكر وظلمه ثانياً؛ لأنه قَوَّتْ نَفْسُهُ عَظِيمَ الأجر آخرأ في العمل، فقدم الكافرين على الظالمين لذلك»⁽⁵¹⁾.

تاسعاً: اختصاص كل لفظ بموضعه:

إن مما ذكره الخطيب في نفي التكرار بين الآيات المتشابهة هو اختصاص كل لفظ بموضعه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَصِلَ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾⁽⁵²⁾، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾⁽⁵³⁾.

وأجاب عن ذلك بقوله: «إن مكان كل واحد يقتضي ما وقع فيه، وبين اللفظين فرق في المعنى يوجب اختصاص اللفظ الذي جاء له»⁽⁵⁴⁾.

وهذا الفرق في المعنى الذي أوجب اختصاص كل لفظ في موضعه هو التصريف، الذي يحسن أن تتوجه الآيات به؛ لأنه مصطلح قرآني ارتضاه الله لوصف كتابه المعجز.

عاشرأ: تأكيد الخبر وتركه

إن مما يفرق بين الآيات المتشابهات، تأكيد الخبر وتركه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾⁽⁵⁵⁾، وقال قبله في سورة لقمان: ﴿يَبْنِي أَيْمَنَ الْمَسْكُونَةِ وَأُمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصِيرٌ عَلَنَ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾⁽⁵⁶⁾.

(51) درة التنزيل، ص 354.

(52) سورة الأنعام، الآية: 117.

(53) سورة القلم، الآية: 7.

(54) درة التنزيل، ص 129.

(55) سورة الشورى، الآية: 43.

(56) سورة لقمان، الآية: 17، يلاحظ عليه في هذا الموضع أنه لم يتبع ترتيب السور على غير عادته.

وبعد أن قدم لذلك سؤال، أجاب عنه بقوله: «والجواب أن يقال إن ما رَغِبَ الله تعالى فيه عبده من الصبر على ما ألمَّ قلبه من جناية جَانٍ عليه حتى يغفر لمن ظلمه، ويهب له من القصاص حقه، ترغيب فيما يشق على الإنسان فعله، إلا أن الله تعالى حسنه بما وعد من عفا عما يجب له من الأجر الذي ضمنه، ففيه مع جزيل الثواب إصلاح ما بين عشيرته وعشيرة الجاني عليه بإطفاء الثائرة عنهما، وإذا كان هذا من أصعب ما يتحملة الإنسان وجب من توكيد الكلام فيه ما لا يجب في غيره، فأدخلت اللام على (من عزم الأمور) على معنى أنه من الأمور التي يُحتاج إلى توطين النفس عليها وتَحْيُر أرفعها وأعلاها.

وليس كذلك ما في سورة لقمان؛ لأنه قال: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ﴾ وليس يختص صبراً على ظلم يلحقه فيرغب في العفو عن الظالم... فأما الموضع الذي أبيع فيه الانتصاف، فالصبر فيه أحق، وكظم الغيظ معه أشد، والكلام فيه إلى التوكيد أحوج... فافتقر المكان الأول من تقوية الكلام فيما ينبه على الأصل، إلى ما لم يحتج إليه المكان الآخر»⁽⁵⁷⁾.

الحادي عشر: التقديم والتأخير

إن مما يستدل به على نفي التكرار وإثبات التصريف القرآني، التقديم والتأخير في الآيات المتشابهات، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾⁽⁵⁸⁾، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾⁽⁵⁹⁾.

والسر في ذلك قد بينه الخطيب بقوله: «إنما قدم يضرهم على ينفعهم في الآية الأولى؛ لأن العبادة تقام للمعبود خوفاً من العقاب أولاً، ثم رجاءً للثواب ثانياً، وقد تقدم في هذا المكان ما أوجب تقديم يضرهم على ينفعهم في الآية

(57) درة التنزيل، ص 428.

(58) سورة يونس، الآية: 18.

(59) سورة الفرقان، الآية: 55.

الأولى، وهو قوله: ﴿إِنَّ لَنَا مَنْ لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدْرِكُهُمْ لَخَذَلْنَا أُمْقَامَهُمْ وَكُنَّا كَالْعَمَلِكِ الْمَبْكُورِ﴾⁽⁶⁰⁾، فكانه قال: ويعبدون من دون الله ما لا يخافون ضرراً في معصيته ولا يرجون نفعاً في عبادته، وقدم ﴿مَا لَا يَنْفَعُهُمْ﴾ على ﴿مَا لَا يَنْفَعُهُمْ﴾ في هذا المكان لهذا المعنى ولهذا اللفظ.

وأما في سورة الفرقان فقد تقدمت قبلها آيات قدم فيها الأفضل على الأدون، كقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا يَالِحٌ لَّجَاجٌ﴾⁽⁶¹⁾، وقوله بعده: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُم نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾⁽⁶²⁾، وصلة النسب أفضل من صلة المصاهرة، كما أن العذب من الماء أفضل من الملح، وقال بعده ﴿وَيَصْبُدُونُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ﴾ أي يتكفون المشقة بعبادة ما لا يرجونه لنفع ولا يخشونه لضرر، فقدم الأفضل على الأدون لهذا المعنى وللبناء على ما تقدم من الآيات، فجاء في كل موضع على ما اقتضاه ما تقدمه وصح في المعنى الذي اعتمد له⁽⁶³⁾.

الثاني عشر: اختلاف الجمع والإفراد

نجد الإسكافي أحياناً ينفي التكرار عن الآيات المتشابهة، اعتماداً على اختلاف الجمع والإفراد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُسْلِمِينَ﴾⁽⁶⁴⁾ وَإِنَّمَا لِّسَبِيلٍ مُّبِينٍ⁽⁷⁶⁾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ⁽⁶⁴⁾.

إذ قال: «الجواب أن يقال في ذلك قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُسْلِمِينَ﴾ إشارة إلى ما قص من حديث لوط وضيء إبراهيم وتعرض قوم لوط لهم طمعاً فيهم، وما كان من أمرهم آخراً من إهلاك الكفار وقلب المدينة على من فيها، وإمطار الحجارة على من غاب عنها، وهذه أشياء كثيرة في كل واحد منها آية

(60) سورة يونس، الآية: 15.

(61) سورة الفرقان، الآية: 53.

(62) سورة الفرقان، الآية: 54.

(63) درة التنزيل، ص 209، 210.

(64) سورة الحجر، الآيات: 75 - 77.

وفي جميعها آيات لمن يتوسم، أي لمن يتدبر السمة، وهو ما وسم الله تعالى به العاصين من عباده ليستدلوا بها على حال مَنْ عَنَدَ عن عبادته فتجَنَّبَهَا.

وكان ذكر الآيات ها هنا أولى وأشبه بالمعنى، وأما قوله: ﴿وَأَنَّمَا لِسَابِيلِ مُقِيمٍ﴾ (76) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ أي تلك المدينة المغلوبة ثابتة الآثار، مقيمة للنظار، فكانها بمرأى العيون لبقاء آثارها، وهذه واحدة من تلك الآيات، فلذلك جاء عقبها: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (65).

الثالث عشر: الإجمال والتفصيل

وقد يعتمد على نفي التكرار على ما بين الآيات من إجمال وتفصيل، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَوَفِّكُمْ وَيُنَكِّرُ مَن يَرُدُّ إِلَيْكَ أَرْزُلِي الْعُمَرُ لَيْكُنْ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (66)، وقال في سورة الحج: ﴿ثُمَّ لَنَسْبَلُنَّوْاْ أَشَدَّكُمْ وَنَمَكُّكُمْ مَّن يَوَفِّقُ وَنَمَكُّكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَيْكَ أَرْزُلِي الْعُمَرُ لَيْكَيْلَا يَعْلَمُ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَايِدَةً﴾ (67).

«الجواب أن يقال: ذكر في سورة النحل الجملة التي فصلت في سورة الحج وكانت لفظة (بعد) لجملة الزمان المتأخر عن الشيء، قال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾ فأجمل ما فصل في السورة الأخرى، وبعده: ﴿ثُمَّ يَوَفِّقُكُمْ وَيُنَكِّرُ مَن يَرُدُّ إِلَيْكَ أَرْزُلِي الْعُمَرُ لَيْكُنْ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ﴾ أي يعزب عنه في حال الهرم ما كان يعلمه قَبْلُ من الحِكم ويستدركه من الآراء المصيبة ويرتكبه من المذاهب القويمة.

كان هذا موضع جمل لا تفصيل معها ولا تحديد، ولم يكن كذلك الأمر في سورة الحج؛ لأنه قال: ﴿يَتَنَبَّأُهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَيِّنَاتِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّرَابٍ﴾ (68)، يعني أصلكم وهو آدم - عليه السلام - ﴿ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ (69) أولاده

(65) درة التنزيل، ص 252 - 253.

(66) سورة النحل، الآية: 70.

(67) سورة الحج، الآية: 5.

(68) سورة الحج، الآية: 5.

(69) سورة الحج، الآية: 5.

﴿ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُسَبِّحَ بِحَمْدِكَ﴾ (70) فذكر تفصيل الأحوال ومباديهها، فقال: من كذا ومن كذا ابتداء كل حال ينتقل منه إلى غيره، فبنى ذكر الحال التي ينتقل فيها من العلم إلى فقدته على الأحوال التي تقدم ذكرها، فكما حدد أوائلها بمن كذلك حدد الحال الأخيرة المنتقلة عما قبلها بمن قال: ﴿بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً﴾ أي فقد العلم من بعد أن كان عالماً فباين الموضع الأول لذلك (71).

الرابع عشر: اختلاف المحكيات

إن مما نفى به الإسكافي التكرار عن الآيات المتشابهة، هو اختلاف المحكيات، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَمَّا آوَيْتَنِي لِأُغِيظَكَ الْمُسْتَغِيمَ﴾ (16) ثُمَّ لَا تَنْهَضُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَنِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (72)، وقوله تعالى في سورة الحجر: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي آوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (39) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (73)، وقوله تعالى في سورة ص: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (82) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (74).

والجواب عن اختلاف الألفاظ المحكية أن يقال متى حملت الباء على القسم في قوله: ﴿يَمَّا آوَيْتَنِي﴾ في الآيتين بشهادة الآية الثالثة وهي: ﴿فَبِعِزَّتِكَ﴾ لم يكن هناك اختلاف في المعنى؛ لأن المراد في قوله بإغوائك إياي، وهو يحتمل وجوهاً من المعنى، أحدهما أن يكون المراد بتخيبك إياي لأجتهدن في تخييبهم، وهذا ظاهر الكلام؛ لأن القسم متلقى باللام؛ ولأن قوله: ﴿فَبِعِزَّتِكَ﴾ في مقابلتهما من الآية الأخرى، وتخيب الله إياه هو بعزته...

والثاني أن يكون المراد بإهلاكك إياي بأن لعنتني، وهذا الفعل أيضاً عزة

(70) سورة الحج، الآية: 5.

(71) درة التنزيل، ص 269.

(72) سورة الأعراف، الآيتان: 16 و 17.

(73) سورة الحجر، الآيتان: 39 و 40.

(74) سورة ص، الآيتان: 82 و 83.

من الله، وكذلك إن حمل على معنى الحكم بغوايته فهو عزة من الله - تعالى - .
وإذا كان كذلك تساوت في المعنى، وكلُّ قسمٍ والإغواء الذي هو التخييب أو الإهلاك أو الحكم بالغواية، كل ذلك عزة من الله تعالى فالقسم به كالقسم بعزته⁽⁷⁵⁾.

الخامس عشر: الإظهار والإضمار

ونجد أن من الدلالات التي يستدل بها على نفي التكرار، الإظهار والإضمار كما فعل الخطيب الإسكافي عند توجيهه لقوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمْنَتُمْ بِهِ قِيلَ أَنْ ءَادَنَّا لَكُمْ⁽⁷⁶⁾﴾، وقوله تعالى في سورة طه والشعراء: ﴿قَالَ ءَأَمْنَتُمْ لَمْ قِيلَ أَنْ ءَادَنَّا لَكُمْ⁽⁷⁷⁾﴾.

إذ قال: «الجواب عن الموضع الأول هو إظهار الاسم في سورة الأعراف وإضماره فيما سواها إن الذكر العائد إلى فرعون بعد في سورة الأعراف لأنه جاء في الآية العاشرة في الآية التي أضمر فيها ذكره وهي قوله: ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُفَرِّينَ⁽⁷⁸⁾﴾».

وجاء في الآية العاشرة من هذه السورة: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمْنَتُمْ بِهِ﴾ ولم يبعد هذا الذكر في الآيتين اللتين في سورة طه والشعراء، لأن فرعون مذكور في سورة طه في جملة قومه الذين أخبر عنهم بقوله: ﴿قَالَ لَأُخْرِجَنَّكَ مِنْ أَرْضِنَا بِسِوَاكَ يَكْفُرُونَ⁽⁷⁹⁾﴾ وبعد: ﴿فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَنَّى⁽⁸⁰⁾﴾ قَالَ لَهُمُ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَتَكُمْ بِمَا تَبِذَلْتُمْ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى⁽⁸⁰⁾. وهذا خطابه لفرعون وقومه، وضميرهم مُنْطَوٍ على ضميره إلى قوله: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ آتُوا

(75) درة التنزيل، ص 144، 145.

(76) سورة الأعراف، الآية: 123.

(77) سورة طه، الآية: 71، والشعراء، الآية: 49.

(78) سورة الأعراف، الآية: 114.

(79) سورة طه، الآية: 57.

(80) سورة طه، الآيتان: 60 و61.

سَقَا ﴿٨١﴾ ، والذكر في قوله: ﴿قَالَ مَا مَنَّتُمْ لَكُمْ﴾ إنما هو في السابع من الآي التي جرى ذكره فيها.

وكذلك في سورة الشعراء لم يبعد الذكر بعده في سورة الأعراف، ألا ترى أن آخر ما ذكر فيما اتصل بهذه الآية قوله تعالى: ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لِينَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (82).

وذكره بعد ذلك في الآية الثامنة من الآية التي جرى ذكره فيها، فلما بعد الذكر في سورة الأعراف خلاف بُعد في السورتين، إذ كان في إحداها في السابعة وفي الأخرى في الثامنة، وهي في الأعراف في العاشرة أعيد ذكره الظاهر لذلك (83).

السادس عشر: اختلاف التعقيبات

استدل الإسكافي على نفي التكرار باختلاف التعقيبات، كما في قوله تعالى: ﴿يُنَبِّئُ لَكُمْ بِالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ كَاذِبُونَ وَأُلْحِقَ آلِهَهُمْ فِي سَعِيرٍ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالشُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ (84).

وأرجع سر اختلاف هذه التعقيبات إلى أن التفكير إعمال النظر لِتَطْلُبَ فائدة، وهذه المخلوقات التي تنجم من الأرض إذا فكر فيها علم أن معظمها ليس إلا للأكل، وأن الأكل به قوام ذي الروح، وأن المنعم عليه يحتاج أن يعرف المنعم به؛ ليقصده بشكر إحسانه.

فهذا موضع تفكر بعث الناس عليه ليفضي بهم إلى المطلوب منهم.

(81) سورة طه، الآية: 64.

(82) سورة الشعراء، الآية: 42.

(83) درة التنزيل، ص 175، 176.

(84) سورة النحل، الآيات: 11 - 13.

وأما تعقيب ذكر الليل والنهار وما سخر في الهواء من الأنواء بقوله: ﴿لَمَلَكُمْ مَقُولُونَ﴾ فلأن متدبر ذلك أعلى مرتبة من متدبر ما تقدم، إذ كانت المنافع المجمولة فيها أخفى وأغمض، فمن استدرك الآيات فيها استحق الوصف بما هو أعلى من رتبة المتفكر المتدبر؛ لأنه المنزلة الثانية التي تؤدي إليها الفكرة، وهو أن يعقل منها مطلوبة منها، ويدرك فائدته منها.

وأما الآية الثالثة وهي: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَدْعُونَ﴾ فلأنه لما نبه في الأوليين على إثبات الصانع نبه في الثالثة على أنه لا شبه له مما صنع؛ لأن من رأى المخلوقات أصناماً مزدوجة مؤتلفة أو مختلفة نفى عنه صفاتها وعلم أن خالقها يخالفها لا يشبهها ولا تشبهه⁽⁸⁵⁾.

يتضح من العرض السابق للدلالات المختلفة التي أوردها الخطيب الإسكافي، أنه يبين الفروق الدقيقة بين الآيات المتشابهة، لينفي التكرار عنها، اعتماداً على هذه الدلالات المختلفة.

والمتقن في هذه الدلالات التي ذكرها الإسكافي عند توجيهه للآيات المتشابهة يجد أنه ينفي التكرار عن القرآن الكريم، ويشير إلى مدلولات التصريف القرآني، دون التصريح بذلك.

وقد استخدم هذه الدلالات استخداماً دقيقاً في التعمق في فهم معاني الآيات، والكشف عن أسرارها، ولطائفها الدقيقة.

وقد استفاد من معرفته الواسعة بأسرار اللغة العربية وبلاغتها، وسخر تلك المعرفة لإبراز المعاني الدقيقة التي تستخرج من أساليب نظم الكلام.

والحق أن اختلاف هذه الدلالات يدل على التصريف المعجب، والتنوع البديع، الذي تميز به الكتاب العزيز.

والحمد لله رب العالمين

(85) درة التزليل، ص 258، 259.

مراجع البحث ومراجعته

- 1 - القرآن الكريم، مصحف الجماهيرية، برواية الإمام قالون، والرسم العثماني على ما اختاره الحافظ أبو عمرو الداني، أشرفت على إعداده وطابعته ونشره، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس/ ليبيا.
- 2 - الإتيان في علوم القرآن، للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث القاهرة، د.ت.
- 3 - البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت، ط الثانية 1391هـ/ 1972م.
- 4 - البرهان في مشابه القرآن، للإمام محمود بن حمزة الكرمانی، تقديم ومراجعة، أحمد عز الدين وعبد الله خلف الله، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة، ط الأولى 1411هـ/ 1991م.
- 5 - بلاغة تصريف القول في القرآن الكريم (المقاصد الكبرى) إعداد الباحث: عبد الله محمد النقراط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، السنة الجامعية 1997، 1998م، وهي أطروحة دكتوراه (نشر دار قتيبة للطباعة والنشر 2003ف).
- 6 - درة التنزيل وحرمة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، للخطيب الإسكافي، برواية أبي الفرج الأردستاني، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الثالثة 1979م.
- 7 - كشف المعاني في المتشابه من المثاني، تأليف بدر الدين بن جماعة، تحقيق وتعليق عبد الجواد خلف، منشورات جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي، باكستان، ط الأولى 1410هـ/ 1990م.
- 8 - مجلة كلية الدعوة الإسلامية طرابلس/ ليبيا، العدد السابع عشر 2000م.



و.عبد السلام محمد أبو سعد
كلية الدعوة الإسلامية

الحلقة الأولى (*)

أولاً: الفقه الإسلامي في الأندلس قبل ظهور المدارس الفقهية

من الصعب على الباحث أن يحدد تاريخاً معيناً لبداية الفقه الإسلامي في الأندلس. ومرد ذلك إلى أن الفقه الإسلامي لم يكن قد وصل إلى درجة النضج والاستقلال عن العلوم الإسلامية الأخرى إبان الفتح الإسلامي للأندلس (92هـ - 93هـ).

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن حركة الجهاد ونشر الدين قد غلبت على مناحي الحياة الأخرى. فلا مجال للتوسع في تقرير الأحكام الفقهية

(*) نشرت الحلقة الثانية في العدد الثامن عشر من المجلة.

واستنباطها من أدلتها الشرعية. . علاوة على «أن حركة التعريب لم تبدأ مع الفتح الإسلامي، وإنما انتظرت ريثما اطمأنت شعوب الأرض المفتوحة إلى الدين الجديد، ثم اتجهت إلى التعريب لكي تتعلم لغة القرآن، كتاب دينها الجديد»⁽¹⁾. ولا يخفى أن فهم العربية ومعرفة أساليبها وأسرارها في مقدمة الشروط التي يجب أن تتوفر فيمن يريد معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها الأصلية.

على أن ذلك لا ينفي أن يكون نفرٌ من أهل الأندلس الداخلين في دين الله أفواجاً - عقب الفتح - قد تفقهوا في المبادئ الأولى للشرعية الإسلامية التي يحتاجون إليها في أداء شعائهم الدينية، وحاجاتهم اليومية. وقد تلقوا هذه المبادئ من جند الفتح - من الفقهاء والقراء - الذين قدموا مع موسى بن نصير لإعلاء كلمة الله ونشر دينه في العالمين.

فقد تقرر أن حركة الجهاد تسير وفق خطوات محددة، رسمها رسول الله ﷺ تبدأ بالدعوة إلى الإسلام وشرح مبادئه وأهدافه، ثم الدعوة إلى دفع الجزية، وهي مبلغ محدود من المال، يدفعه القادر في مقابل الحماية والرعاية التي يحظى بها من قبل الدولة الإسلامية، كما يدفع المسلم الزكاة إذا توفرت شروطها. فإن أبي المدعوون الإسلام أو الجزية كان ذلك دليلاً على وقوفهم في وجه الدعوة، وبرهاناً على منعهم من وصولها إلى الناس أجمعين، وحينئذ يكون القتال، وبعبارة أخرى: لا يكون السيف إلا حيث يرفض المصحف.

وكان جند الإسلام الفاتحون يحملون معهم المصاحف حيثما ارتحلوا وحلوا، للقراءة والتدبر والإقراء وقت الراحة. . وخير دليل على ذلك، ما رواه البخاري في صحيحه⁽²⁾، عن اختلاف جند العراق والشام في القراءة، حينما كانوا يستعدون لفتح (أرمينيا وأذربيجان) على عهد عثمان بن عفان رضي الله

(1) د. عائشة عبد الرحمن، لفنتا والحياة، ص 61.

(2) صحيح البخاري بشرح السندي، باب جمع القرآن، المكتب الثقافي، القاهرة 3/ 225.

عنه، فكان ذلك مما دعا عثمان إلى الأمر بتدوين المصاحف وتوحيدها، وحمل الناس عليها، وترك ما عداها، حسماً لباب الخلاف في قراءة القرآن.

وبهذا يعلم أن جند الفتح دعاة قبل أن يكونوا فاتحين، وهداة قبل أن يكونوا مقاتلين، ويتاح لنا القول أن معنى الفتح المنظور الإسلامي هو فتح القلوب والعقول، لا فتح الديار والحقول.

وتأكيداً لهذا المعنى: ذكر أبو العرب، في طبقات علماء إفريقية - أن عمر بن عبد العزيز أرسل عشرة من التابعين لأهل إفريقية يفقهونهم في الدين، وأشار إلى أن من بين هؤلاء العشرة من دخل الأندلس مع جند الفتح⁽³⁾. وهذا شاهد على أن أثر هؤلاء لم يقتصر على إفريقية بل تعداه إلى المغرب كله حتى شمل الأندلس.

وثبت كذلك أن موسى بن نصير أخذ معه طائفة من الفقهاء والقراء، جلهم من التابعين، ليعلموا أهل الأندلس القرآن ومبادئ الدين.

وكان في مقدمة هؤلاء التابعين:

1 - المنذر الإفريقي، الطرابلسي⁽⁴⁾.

اختلف في صحبته، فعده ابن عبد البر من الصحابة، وروى منه حديثاً عن النبي ﷺ: «من قال حين يصبح: رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ، فأنا الزعيم له، فلا أخذن بيده، فلا دخلته الجنة»⁽⁵⁾.

وذكره البخاري في التاريخ الكبير بالكنية، فقال: أبو المنذر، صاحب

(3) طبقات علماء إفريقية، تح: بشير الكبوش، ومحمد المطوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983، 100/1.

(4) ترجمته في: الإصابة، تح: البيهقي 228/6؛ والاستيعاب على هامش الإصابة الإصابة 3/528؛ وأسد الغابة: 4/193، 199؛ ونفع الطيب 5/2 وما بعدها، وتهذيب التهذيب 5/517؛ والتاريخ الكبير للبخاري 75/8.

(5) الاستيعاب على هامش الإصابة 3/528.

رسول الله ﷺ كان قد حدث بإفريقية عن رسول الله ﷺ: «من قال: رضيت بالله ربا...»⁽⁶⁾ الحديث.

ونقل ابن الأبار عن الحجاري: أنه من الصحابة، وأنه دخل الأندلس مع موسى غازياً⁽⁷⁾.

وقال المقرئ: «من الداخلين إلى الأندلس: المينذر، الذي يقال إنه صحابي، رأى رسول الله ﷺ»⁽⁸⁾.

وأنكر بعضهم أن يكون أحد من الصحابة دخل الأندلس.

روى عنه عبد الرحمن الحجلي⁽⁹⁾.

2 - موسى بن نصير⁽¹⁰⁾ (19 - 97هـ).

هو التابعي الجليل، والقائد المظفر، الذي لم يهزم له جيش قط⁽¹¹⁾، أبو عبد الرحمن، موسى بن نصير بن عبد الرحمن بن زيد اللخمي. أصله من لخم، وولد في خلافة عمر بن الخطاب، سنة تسع عشرة من الهجرة النبوية.

تولى إمارة شمال إفريقيا لبني مروان من الحدود المصرية إلى بحر الظلمات.

أغزى الأندلس ستي (91، 92هـ) ودخلها غازياً سنة ثلاث وتسعين، وغادرها سنة أربع وتسعين، فكان مقامه بها سنة من يوم دخلها إلى أن غادرها⁽¹²⁾.

(6) التاريخ الكبير 75/8، ترجمة رقم: 2221.

(7) المقرئ، نفع الطيب، 1/256، 259.

(8) (م.س.): (ن.ص.).

(9) ستأتي ترجمته.

(10) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/146، 197؛ ونفع الطيب 1/269 - 287؛ وشذرات

الذهب 1/112، 113؛ الأعلام 7/330.

(11) تنمة الشجرة 107.

(12) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 1/146.

روى عن تميم الدارمي - وروى عنه يزيد بن مسروق البحصبي⁽¹³⁾.

وتوفي بأثسأ بوادي القرى سنة سبع وتسعين من الهجرة⁽¹⁴⁾.

3 - حشش الصنعاني: (ت100هـ - 718م)⁽¹⁵⁾.

هو التابعي الجليل، حشش بن عبد الله الصنعاني. من صنعاء الشام، وليس من صنعاء اليمن⁽¹⁶⁾. كان مع علي بالكوفة، فلما قتل رحل إلى مصر، وأقام بها، فعد من المصريين⁽¹⁷⁾. وكان ممن وقفوا مع عبد الله بن الزبير، ضد عبد الملك بن مروان، فظفر به عبد الملك، ولكنه عفا عنه لمعروف سابق له عنده⁽¹⁸⁾.

غزا حشش إفريقية مع رفيقه رويغ بن ثابت الأنصاري، وغزا الأندلس مع موسى بن نصير. . وكان أول من تولى عشور أفريقية في الإسلام⁽¹⁹⁾.

روى عن عبد الله بن عباس، ووثقه أبو زرعه⁽²⁰⁾. كما روى عن رفيقه رويغ بن ثابت الأنصاري المدفون في برقة بليبيا⁽²¹⁾.

وروى عنه: الحارث بن زيد، وسُلامان بن عامر، وسيار بن عبد الرحمن، وربيعة بن سليمان، وغيرهم⁽²²⁾. وتوفي بإفريقية سنة مائة من الهجرة⁽²³⁾.

(13) تمة الشجرة 107.

(14) ابن الفرضي (م.س): 1/ 147.

(15) ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس 1/ 125؛ رياض النفوس 1/ 144؛ تهذيب ابن عساكر 715؛ جذوة المقتبس 189؛ الكامل لابن الأثير - حوادث 155؛ الروض الأنف 2/ 241؛ ظهر الإسلام 48/ 3، الأعلام 2/ 286.

(16) وقد وهم أحمد أمين فعده من صنعاء اليمن ظهر الإسلام 48/ 3.

(17) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 1/ 125؛ وضحي الإسلام 48/ 3.

(18) المقرئ، (م.س).

(19) ابن الفرضي 1/ 126؛ والمقرئ (ف.م) 1/ 278.

(20) المصدران السابقان.

(21) الاستيعاب 1/ 501.

(22) ابن الفرضي 1/ 125 وما بعدها.

(23) ابن الفرضي (م.س) وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب 1/ 119.

وقال ابن الغرضي: «وجدت في كتابي، عن أبي محمد الباجي أو غيره: حنش بن عبد الله، من التابعين، دخل الأندلس، وكان «بسراقسة»، وأسس بها جامعها، وبهامات، وقبره معروف بها إلى اليوم»⁽²⁴⁾.

ونقل المقرئ من ابن بشكوال: أن حنشاً أسس قبلة (جامع البيرة)، وعدل ووزن قبلة (جامع قرطبة) الذي هو فخر الأندلس. . وقال المقرئ: «وكفى الأندلس شرفاً دخوله لها»⁽²⁵⁾.

4 - علي بن رباح اللخمي⁽²⁶⁾ (15 - 114هـ)

تابعي جليل من أهل البصرة، يكنى أبا عبد الله، ولد عام اليرموك، سنة خمس عشرة من الهجرة⁽²⁷⁾.

كانت له مكانة عند عبد العزيز بن مروان، ثم تغير عنه، فأغراه إفريقية، فلم يزل بها إلى أن توفي سنة أربع عشرة ومائة من الهجرة⁽²⁸⁾.

اشترك مع عبد الله بن سعد في معركة (ذات السواري)، واشترك مع موسى بن نصير في فتح الأندلس⁽²⁹⁾.

5 - عبد الله بن يزيد المعافري، الحنبلي، الأنصاري، أبو عبد الرحمن (ت100هـ - 718م)⁽³⁰⁾

تابعي جليل، من الفقهاء الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز لأهل إفريقية

(24) تاريخ علماء الأندلس 1/ 127.

(25) نفح الطيب 1/ 287، 813.

(26) ترجمته في: ابن الغرضي 1/ 354؛ المالكي، رياض النفوس 1/ 77؛ المقرئ، نفح الطيب 1/

278، 1813 وابن العماد، شذرات الذهب 1/ 199، ظهر الإسلام 3/ 48. والمالكي، رياض

النفوس 1/ 119.

(27) ابن الغرضي 1/ 310.

(28) ابن الغرضي (م.س) ونفح الطيب 1/ 218.

(29) نفح الطيب 3/ 8؛ ورياض النفوس 1/ 119؛ وانظر خبر علي بن رباح مع موسى بن نصير د.

حسين مؤنس، بحث بعنوان (فتح المسلمين للأندلس)، مجلة الممهد المصري للدراسات

الإسلامية بطنويد، العدد 18 ص112 وما بعدها، ملريد 1974، 1975.

(30) ترجمته في: ابن الغرضي 1/ 212؛ المقرئ، نفح الطيب 1/ 278، 3/ 9؛ طبقات ابن سعد 7/

511؛ البخاري، التاريخ الكبير (ق1/ج3) ص226؛ 227؛ الأعلام 4/ 146.

- يفقهونهم من الدين، شهد مع موسى بن نصير فتح الأندلس⁽³¹⁾.
- روى عن أبي أيوب الأنصاري، وعبد الله بن عمرو، وعقبة بن عامر، وفضالة بن عبيد، والمنذر الإفريقي، وأبي ذر - رضي الله عنهم أجمعين⁽³²⁾.
- وروى عنه جماعة، منهم: عقبة بن مسلم، وعبد الله بن هبيرة، وعباس بن العباس، وقيس بن حجاج، وشريحيل بن شريك، وغيرهم⁽³³⁾.
- ذكر البخاري في التاريخ الكبير أنه يعد في المصريين⁽³⁴⁾، ونقل المقرئ عن ابن يونس في تاريخ المغرب: أنه توفي في القيروان سنة مائة من الهجرة⁽³⁵⁾.
- ويذكر أهل قرطبة: أنه توفي بقرطبة، وأنه دفن بها، وقبره مشهور يتبرك به⁽³⁶⁾. والله أعلم بحقيقة الأمر.
- 6 - حبان بن أبي جيلة، أبو النضر (ت 120 أو 125هـ)⁽³⁷⁾
- تابعي جليل، من الفقهاء الذين بعثهم عمر بن عبد العزيز إلى أهل إفريقية ليفقهوا أهلها⁽³⁸⁾.
- روى عن عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عمر، وروى عنه: عبد الرحمن بن أنعم، وغيره⁽³⁹⁾.
-
- (31) الأعلام 4/ 146.
- (32) ابن الفريسي 1/ 212؛ والبخاري، التاريخ الكبير 5 (ق 9/ ج 3) ص 226، ورياض النفوس 1/ 99 وما بعدها.
- (33) المصادر السابقة.
- (34) (م. س.): (ن. ص.).
- (35) نفع الطيب 5/ 3 - 19؛ وابن الفريسي 1/ 212.
- (36) المقرئ (م. س.) 3/ 9.
- (37) ترجمته في: ابن الفريسي 1/ 146؛ نفع الطيب 3/ 9؛ رياض النفوس 1/ 111؛ معالم الإيمان 1/ 158؛ البخاري، التاريخ الكبير (م 3/ 90).
- (38) المقرئ، والمالك (م. س.).
- (39) المصادر السابقة.

ذكر ابن الفرضي: أنه غزا الأندلس مع موسى بن نصير، حتى انتهى إلى حصن من حصونها يقال: (حصن قرقشونة) فتوفي به⁽⁴⁰⁾.

وقيل: إنه توفي بإفريقية سنة عشرين أو خمس وعشرين من الهجرة⁽⁴¹⁾.

7 - المغيرة بن أبي بردة، نشيط بن كنانة العدري (ت 105هـ - 727م)⁽⁴²⁾ تابعي جليل، من الفقهاء، سمع أبا هريرة - رضي الله عنه، وروى عن أبيه أبي بردة⁽⁴³⁾، وروى عنه: يحيى بن سعيد، وسعيد بن سلمة⁽⁴⁴⁾، ومالك في الموطأ⁽⁴⁵⁾.

نقل المقرئ عن الحافظ بن بشكوال: أنه دخل الأندلس مع موسى بن نصير، فكان موسى يخرجهم على العساكر⁽⁴⁶⁾.

وتوفي رحمه الله نحو سنة خمس ومائة من الهجرة⁽⁴⁷⁾.

8 - حيوة بن رجاء التميمي⁽⁴⁸⁾.

ذكر المقرئ - نقلاً عن ابن حبيب - أنه ممن دخل الأندلس مع موسى بن نصير، وأنه من جملة التابعين⁽⁴⁹⁾ - رضي الله عنهم. وتوقف ابن الأبار من تابعيته⁽⁵⁰⁾.

(40) تاريخ علماء الأندلس 146/1 وما بعدها.

(41) المقرئ، نفح الطيب 9/3.

(42) ترجمته في: رياض النفوس 124/1؛ نفح الطيب 10/3، وما بعدها؛ البخاري التاريخ الكبير

323/7؛ الأعلام 276/7.

(43) التاريخ الكبير (ن.ص).

(44) (م.ص) والأعلام (نفسه).

(45) المقرئ 10/3.

(46) نفح الطيب 10/3، رياض النفوس 124/1، 125.

(47) الأعلام 276/7.

(48) ترجمته في المقرئ، نفح الطيب 10/3.

(49) المقرئ (ن.م).

(50) تكملة الصلة.

9 - عياض بن عقبة بن نافع الفهري⁽⁵¹⁾:

تابعي جليل، من خيار التابعين، ذكره ابن حبيب في الأربعة الذين حضروا غنائم الأندلس ولم يغفلوا⁽⁵²⁾.

10 - عبد الجبار بن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري⁽⁵³⁾:

تابعي جليل، من بني زهرة، جده عبد الرحمن بن عوف من العشرة المبشرين بالجنة، والذين توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض. وهو من الأربعة الذين حضروا غنائم الأندلس ولم يغفلوا⁽⁵⁴⁾.

11 - مغيث الرومي (ت100هـ = 718م)⁽⁵⁵⁾.

وهو مغيث بن الحارث بن الحويرث بن جبيلة بن الأيهم الغساني، تابعي جليل، دخل الأندلس مع طارق بن زياد، وانتدبه طارق لفتح قرطبة، ففتحها، وأسر ملكها، في شوال سنة اثنتين وتسعين من الهجرة، ولم يؤسر من ملوك الأندلس غيره⁽⁵⁶⁾.

حدثت جفوة بينه وبين كل من موسى بن نصير، وطارق بن زياد، فرحل معهما إلى دمشق، فأنصفه الخليفة، وعاد ظافراً عليهما إلى الأندلس، فأقام بها، وأنسل كثيراً من ذوي النباهة والشأن، كان من بينهم: عبد الرحمن بن مغيث حاجب عبد الرحمن بن معاوية، وغيره⁽⁵⁷⁾.

12 - عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي (ت114هـ = 732م)⁽⁵⁸⁾:

تابعي جليل، تولى إمارة الأندلس بعد موسى بن نصير.

(51) ترجمته في رياض النفوس 1/ 132؛ نفع الطيب 3/ 10، رياض النفوس 1/ 132.

(52) نفع الطيب 1/ 287، رياض النفوس (ن. ص).

(53) ترجمته في المقرئ نفع الطيب 9/ 10.

(54) المقرئ (ن. م)، (ن. ص).

(55) المقرئ، نفع الطيب 3/ 12؛ ابن سعيد، البيان المغرب 2/ 9 - 16، الأعلام 7/ 276.

(56) البيان المغرب 2/ 9.

(57) المقرئ، نفع الطيب، 3/ 12، 13؛ البيان المغرب 2/ 9 وما بعدها.

(58) ابن القرضي 1/ 256، وابن الأثير 5/ 64؛ البيان المغرب 2/ 26 - 28؛ المقرئ نفع الطيب 1/ 111؛ الحميدي، جذوة المقتبس 153 - 255.

ذكر ابن بشكوال أنه من التابعين الذين دخلوا الأندلس⁽⁵⁹⁾.

روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، واستشهد في قتال العدو سنة خمس عشرة ومائة من الهجرة في موقعة بلاط الشهداء⁽⁶⁰⁾. وقال ابن الفريسي: قتله الروم بالأندلس سنة اثنتين وعشرين ومائة من الهجرة النبوية⁽⁶¹⁾.

هؤلاء نخبة من التابعين الفقهاء الذين دخلوا الأندلس مع موسى بن نصير في أواخر القرن الأول من الهجرة، ذكرتهم دون غيرهم لما عرف عنهم من رواية الحديث والنباهة في الفقه، بالإضافة إلى دورهم في الجهاد وإعلاء كلمة الله.

وقد ذكر ابن حبيب أن من دخل الأندلس من التابعين سوى من لا يُعرف نحو عشرين رجلاً⁽⁶²⁾.

ولم يأت هؤلاء من أجل الغنيمة والكسب المادي، بل جاؤوا لإعلاء كلمة الله ونشر دينه في العالمين.

ولا نعلم على وجه اليقين عدد الذين بقوا منهم بالأندلس، والذين رجعوا إلى إفريقيا أو المشرق بعد الفتح، وإن كان المقري ذكر عن ابن حبيب أن نفراً منهم عادوا مع موسى بعد سنة من دخوله⁽⁶³⁾.

وفي كل الأحوال، فقد بقي هؤلاء الأعلام سنة في الأندلس، يعلمون أهلها القرآن، ويفقهونهم في الدين، وبذلك فهم الذين أرسوا الدعائم الأولى للثقافة الإسلامية في الديار الأندلسية، وهم الذين وضعوا أساس قبلة المسجد الجامع بقرطبة، كما وضعوا أسس غيره من المساجد بالمدن الأندلسية⁽⁶⁴⁾، وعلى أيديهم تخرجت نخبة من الأعلام النبهاء، كان لهم دور الريادة في تأسيس الدعائم الأولى للثقافة التشريعية في الأندلس.

(59) المقري (ن.م) 16/15.

(60) المقري (م.س) 3/15، 16.

(61) تاريخ علماء الأندلس 1/257. وانظر: الحميدي، جذوة المقتبس 253 - 255.

(62) ابن سعيد، البيان المغرب 2/26.

(63) نفح الطيب 1/287.

(64) نفح الطيب 1/288، وتاريخ علماء الأندلس 1/256.

كانت الثقافة في هذه المرحلة شاملة للحديث، والفقه، والتفسير. وهي عبارة عن أحاديث تروي عن رسول الله ﷺ ومن خلال الأحاديث يروى تفسير آيات الأحكام، فقد كان التفسير حتى هذه المرحلة جزءاً من الحديث، وهو ما يعرف بالتفسير بالمأثور⁽⁶⁵⁾.

ومن خلال آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام كانت تستنبط بعض الأحكام الشرعية، فكان هؤلاء الأعلام يقومون بهذه المهمة الجليلة.

وزعم (أنخل) أن القرآن الكريم كان المصدر الوحيد للتشريع الإسلامي في هذه المرحلة في الأندلس، كما هو الشأن في البلاد الإسلامية الأخرى⁽⁶⁶⁾. وهو زعم وإو لا يستند إلى دليل. بل كانت السنة النبوية منذ حياة الرسول ﷺ تمثل المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم. كذلك عرف الناس الإجماع، والاجتهاد أو القياس منذ عهد الصحابة رضوان الله عنهم أجمعين.

والسنة - كما نعلم - وحي من الله - تعالى إلى رسول الله ﷺ ووظيفة الرسول ﷺ البلاغ والبيان:

بلاغ الوحي إلى الناس. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾⁽⁶⁷⁾.

وبيان ما يحتاج من الوحي إلى بيان. قال تعالى: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ يُبَيِّنُ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾⁽⁶⁸⁾.

ولما لحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى حدثت للصحابة أحداث وقضايا لم يكن لهم بها عهد في حياة النبي ﷺ ولم يجدوا لها حكماً في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فكانوا يتشاورون ويتدارسون الأمر، فما أجمعوا عليه صار مصدراً ثالثاً للتشريع لا يجوز خلافه ولا الخروج عليه، فإن لم يجمعوا على أمر

(65) انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام 2/ 150 وما بعدها.

(66) تاريخ الفكر الأندلسي قر: د. حسين مؤنس ص 2 وما بعدها.

(67) سورة المائدة، الآية: 69.

(68) سورة النحل، الآية: 44.

اجتهدوا بآرائهم، وقاسوا ما لم يكن فيه نص على ما فيه نص من الكتاب أو السنة، وذلك هو القياس. وبذلك ظهر المصدران الآخران للتشريع، وهم الإجماع، والقياس⁽⁶⁹⁾.

وعلى هدي الصحابة سار التابعون فمن بعدهم.

فالشريعة الإسلامية قائمة أصلاً على النقل من المصدرين الأساسين، الكتاب والسنة، إلا أنها تركت للعقل مجالاً واسعاً يتحرك فيه لاستنباط الأحكام، ينحصر في مجالين⁽⁷⁰⁾:

الأول: فهم مقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها، ولا يتحصل ذلك إلا بشروط⁽⁷¹⁾.

الثاني: استنباط الأحكام للقضايا التي لا نصوص فيها بالقياس على القضايا المنصوص على أحكامها، وذلك لأن النصوص تنتهي والقضايا لا تنتهي، بل هي متجددة ومختلفة باختلاف الأعصار والأمصار.

وقد هيا الله لذلك طائفة من العلماء الأجلاء منذ عصر الصحابة والتابعين فمن بعدهم، وظيفتهم الدرس والبحث، واستنباط الأحكام، وفق الشروط والمعايير المقررة في أصول الفقه الإسلامي.

يقول القاضي عياض - بعد أن تحدث عن دور الصحابة في ذلك:

«ثم خلفهم في كل قرن اتباع صدق وعدل، وأخلاف هدى وفضل، وأكناف معرفة وعلم، ومعادن خير وحلم، اختار الله منهم أئمة المسلمين، ونصب منهم أعلاماً للدنيا والدين، فبيتوا للناس ما نزل إليهم، وشرحوا لهم ما أشكل عليهم، وانقادوا لما ثبت في السنن لديهم، واعتبروا باستنباطهم وصحيح

(69) انظر: الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي 123.

(70) انظر: مصطفى المشيني، مدرسة التفسير في الأندلس 51 وما بعدها.

(71) انظر الشاطبي، الموافقات، تح: محمد عبد الله دراز: 3/2 وما بعدها.

اجتهادهم حكم ما لم ينص على عينه، وقاسوا بما فهموه من الشرع حكمه في غيره...⁽⁷²⁾.

وقد اقتضت الطبيعة البشرية، والثقافة الخاصة، والاستعداد الفردي، وكذلك ألفاظ اللغة ومدلولاتها أن يتميز هؤلاء في القدرة على الاستنباط، وأن تتفاوت مداركهم، وتختلف مناهجهم ونتائجهم، وإن اتحدت أصولهم وأهدافهم، فظهر بذلك ما يعرف بالمدارس الفقهية⁽⁷³⁾.

وكان أهل الأندلس - كغيرهم من البلاد التي دخلها الإسلام - قد تخصص منهم طائفة من الأعلام النبهاء، تفرغوا لدراسة العلم، والتعمق في ميادينه، فنقلوا بعض هذه المذاهب الفقهية إلى بلادهم، سواء كان ذلك عن طريق الفقهاء الذين قدموا إلى الأندلس وحملوا معهم مذاهبهم، أو عن طريق علماء الأندلس الذين رحلوا إلى المشرق فأخذوا الفقه عن أعلامه وأئمنه، ثم رجعوا إلى بلادهم ينشرونه بين أهاليهم.

ولما نشأت الدولة الأموية في الأندلس: (138 - 316هـ = 756 - 929م)، وعرف الناس الاستقرار، أقبلوا على اللغة العربية، لغة الدين والدولة، يتعلمونها، ويتعمقون في فهم معانيها وأساليبها... وقد ذهب نفر من هؤلاء إلى الحج، وعرفوا في طريقهم كثيراً من المراكز الثقافية، في القيروان، وطرابلس، ومصر، والحجاز، وغيرها.

وكان من الطبيعي أن تزدهر الحركة العلمية في الدولة الجديدة، التي عُرف رائدها بعلمه وتشجيعه للعلماء، كما عرف أبناؤه وأحفاده من بعده بذلك⁽⁷⁴⁾.

(72) ترتيب المدارك، الطبعة المغربية 5/1 وما بعدها.

(73) انظر: محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي ص166، وما بعدها.

(74) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية 33/10، وما بعدها؛ وابن العماد، شذرات الذهب 1/291 وما بعدها؛ وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين 5/163 وما بعدها.

ثانياً: المدارس الفقهية في الأندلس:

لم تلبث المذاهب الفقهية أن أخذت طريقها إلى الأندلس. وأول مذهب عرفه الأندلسيون هو مذهب الإمام الأوزاعي.

مذهب الإمام الأوزاعي:

ينسب هذا المذهب إلى مؤسسه الإمام عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي: (88 - 157هـ)⁽⁷⁵⁾، ولد بالشام قرب دمشق، سنة ثمان وثمانين من الهجرة، وهو من أفاضل أتباع التابعين من أهل الشام. كانت له رحلات عديدة في طلب العلم، تلقى خلالها عن يحيى بن كثير، وأقام عنده مدة، ثم رحل إلى البصرة للأخذ عن شيخها: الحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وهما من كبار التابعين⁽⁷⁶⁾

وقد دخل مذهب الأوزاعي مع الأندلس الأمويين القادمين من الشام حيث كان منتشرًا هناك⁽⁷⁷⁾.

وكان الأوزاعي من المجاهدين الذين رابطوا في مدينة بيروت على العدو البيزنطي، ولهذا نجد في مذهبه اهتماماً خاصاً بالتشريعات الحربية وأحكام الحرب والجهاد. وكان هذا الاهتمام يناسب الأندلسيين الذين كانت حياتهم تقوم على الحرب وجهاد العدو. كذلك كان مذهب الأوزاعي المذهب الرسمي لأهل الشام في ذلك الوقت من الزمان، ولذلك اعتنقه الأندلسيون تأثراً بالأمويين القادمين إليهم من الشام. فقد كان تأثر الأندلسيين بالأمويين واضحاً

(75) ترجمته في: البداية والنهاية 33/10؛ زين الدين بن الخطيب، محاسن المساعي في مناقب الأوزاعي، بح: الأمير شكيب أرسلان؛ صبحي محمدي: الأوزاعي وتعاليمه الإنسانية؛ أحمد مختار العبادي؛ في تاريخ المغرب والأندلس ص109، أحمد أمين، ضحى الإسلام 2/100؛ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/307.

(76) المصادر السابقة.

(77) الحجوي، الفكر السامي: (1م ج2/366) وانظر: الناصري، الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى 1/125.

خلال فترة حكم الأمير عبد الرحمن بن معاوية⁽⁷⁸⁾ (الداخل).

وقد نقل العبادي عن ابن الفرضي: أن أول من نقل مذهب الأوزاعي إلى الأندلس هو القاضي الغرناطي: أسد بن عبد الرحمن السبائي (ت150هـ) بينما الذي في تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي: أنه من أهل (البيرة)، وأنه يروي عن مكحول والأوزاعي. . ولي قضاء (البيرة) في عهد الأمير عبد الرحمن بن معاوية، وكان حياً سنة خمسين ومائة من الهجرة⁽⁷⁹⁾.

ونقل القاضي عياض عن ابن حزم: أن صمصمة بن سلام الدمشقي (ت192هـ = 808م) هو أول من أدخل المذهب الأوزاعي وعلم الحديث إلى الأندلس، وكان قد قدم من دمشق إلى قرطبة، وتولى فيها الإفتاء حيناً من الدهر⁽⁸⁰⁾.

ولا مانع من أن يكون كل من الرجلين ساهم في نشر المذهب في زمانه، وفي المدينة التي استقر بها.

ومن أعلام المذهب: معاوية بن صالح، وعمر بن شراحيل، اللذان كانا يتداولان القضاء بقرطبة في عهد الأمير عبد الرحمن الداخل رحمه الله⁽⁸¹⁾.

ومن أعلامه أيضاً: القاضي مصعب بن عمران، وهو شامي الأصل، دخل الأندلس في مدة الأمير عبد الرحمن الداخل، وكان راوية الأوزاعي، لا يتقلد مذهباً معيناً، ويقضي بما يراه صواباً⁽⁸²⁾.

وقد بقي مذهب الأوزاعي سائداً في الأندلس في مجال القضاء والفتيا إلى زمن ثالث أمراء الدولة الأموية: الحكم بن هشام (180 - 206هـ)، حيث غلب

(78) انظر: محمد أبو زهرة، مالك، ص383؛ والعبادي: (م.س) 109؛ والناصري، والحجوي؛ المصدران السابقان).

(79) تاريخ علماء الأندلس 74/1.

(80) انظر: ترتيب المدارك 26/1، 27؛ والأعلام 204/3؛ المغرب في حلى المغرب 44/1. وفي المغرب (توفي صمصمة 202هـ) وابن الفرضي 413/1.

(81) ابن حارث الخشني، قضاة قرطبة 61، 62.

(82) ابن سعيد، المغرب 144/1، والبنائي، تاريخ قضاة الأندلس 45.

مذهب مالك بن أنس رضي الله عنه⁽⁸³⁾. ومنذ ذلك الحين صار مذهب الأوزاعي من الآثار التاريخية التي لا وجود لها في الأندلس إلا عند بعض المجتهدين، وفي مجال الفقه المقارن.

أسباب انقراض مذهب الأوزاعي بالأندلس⁽⁸⁴⁾:

1 - عدم اهتمام الاتباع بنشر المذهب والدفاع عنه، كما فعل أصحاب مالك، والشافعي، وأبي حنيفة.

وقد أشار ابن أبي زرعة في تاريخه إلى هذه المسألة فقال: «روي أن سعيد بن عبد العزيز، وهو من كبار أصحاب الأوزاعي، كان يعاتب أصحاب الأوزاعي فيقول لهم: مالكم لا تجتمعون؟ مالكم لا تذكرون؟»⁽⁸⁵⁾.

2 - عدم ملائمة الموقع الجغرافي لموطن الإمام صاحب المذهب لنشر مذهبه، وقد أشار إلى هذه المسألة (المقريزي)، وجعلها من أهم الأسباب التي عجلت بانقراض مذهب الأوزاعي. فقد كان مذهبه بعيداً عن طريق الحج، حيث يتهيأ للمذهب اتصال العلماء به في رحلاتهم إلى الحج⁽⁸⁶⁾.

3 - منافسة اتباع مالك لأتباع الأوزاعي، ومضايقتهم لهم، الأمر الذي دفعهم إلى التخلي عنه والانتقال إلى مذهب مالك.

قال ابن الفرضي: «إن أبا كنانة، زهير بن مالك البلوي - من أهل قرطبة - كان على مذهب الأوزاعي، على ما كان عليه أهل الأندلس - قبل دخول بني أمية رحمهم الله، وكان ابن حبيب يعدل أبا كنانة على انحرافه عن مذهب المدينة وتمسكه برأي

(83) ترتيب المدارك؛ (م.س).

(84) انظر: مصطفى الهروس، المدرسة المالكية بالأندلس: منشورات وزارة الأوقاف بالمغرب، 48، وصبي محمضاني، الأوزاعي 46.

(85) (م.س)، (ن.ص).

(86) المصدران السابقان.

الأوزاعي، فكان يقول له: حسدتي إذ انفردت بالأوزاعية دون أهل البلد⁽⁸⁷⁾.

وكان عبد الملك بن الحسين زوزان على مذهب الأوزاعي ثم تخلى عنه إلى مذهب مالك⁽⁸⁸⁾.

4 - لم يتح للأوزاعية ما أتبح للمالكية والشافعية والحنفية وغيرهم من مناصرة السلطان وأهل القرار. فقد انفرد مذهب المالكية بالقضاء والفتيا وغيرها من الأعمال الإدارية في الأندلس وغيرها من بلاد المغرب، وكذلك الأمر بالنسبة للمذهب الحنفي في العراق، والزيدي في اليمن، والجعفري في إيران⁽⁸⁹⁾.

المذهب الحنفي:

عرف المذهب الحنفي طريقه إلى الأندلس، وكان ذلك قطعاً عن طريق الرحلات العلمية المتبادلة بين المشرق والمغرب. وقد حاول بعض الرحالين من أتباعه نشره في الأندلس، ولكنهم لم يتمكنوا من ذلك على الصعيدين الرسمي والشعبي، لغلبة المذهب المالكي على الأندلسيين واقتناعهم به.

روى المقدسي: أن فريقين من الحنفية والمالكية تناظروا يوماً بين يدي الأمير هشام بن عبد الرحمن (172 - 180هـ) فقال لهم: من أين كان أبو حنيفة؟ قالوا: من الكوفة. فقال: ومالك؟ قالوا: من المدينة. فقال: عالم دار الهجرة يكفيني⁽⁹⁰⁾.

ولم نثر من خلال المصادر المتوفرة لدينا على فقيه حنفي اشتهر في أهل

(87) تاريخ علماء الأندلس 1/ 153.

(88) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 1/ 269.

وانظر: الديباج، والمجذوة، وترتيب المدارك.

(89) انظر: الهروي، ومحمصاتي، المصدران السابقان.

(90) أحمد مختار العبادي، نقلاً عن المقدسي - في تاريخ المغرب والأندلس 177.

الأندلس، فلم يعرف بين الأنديلسيين من برع من المذهب الحنفي وذاد عنه، كما فعل بقي بن مخلد بالمذهب الشافعي، والمنذر بن سعيد البلوطي بالمذهب الظاهري.

ولعل العداء المستحكم الذي كان قائماً بين العباسيين ببغداد، والأمويين بالأندلس كان وراء ذلك، فقد كانت بغداد تعتق المذهب الحنفي وتدعمه، وكان بنو أمية في الأندلس منغلقيين على بغداد بسبب ذلك العداء، ولم يسمح للفكر المشرقي بالدخول إلى الأندلس إلا في ظل الأمير عبد الرحمن الثاني (207 - 238هـ) فقد رأى هذا الأمير بثاقب فكره وبعد نظره أن من الخير أن يترك سياسة الانعزال على بغداد التي سار عليها أسلافه، وأن يساير حركة التجديد التي ازدهرت في بغداد⁽⁹¹⁾.

ولا يكاد الباحث يجد سوى إشارات خاطفة إلى دخول المذهب الحنفي إلى الأندلس. من ذلك: قول ابن فرحون: «ودخل منه شيء ما وراءها (أفريقية) من المغرب قديماً بجزيرة الأندلس ومدينة فاس»⁽⁹²⁾. وقول عياض: «وأدخل بها [الأندلس] قوم من الرحالين شيئاً من مذهب الشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد، وداود، فلم يمكنوا من نشره، فمات بموتهم، على اختلاف أزمانهم، إلا من تدين به في خاصة نفسه ممن لا يؤبه لقوله، على ذلك مضى أمر الأندلس إلى وقتنا»⁽⁹³⁾.

وذكر ابن سعيد عن ابن حزم: أن الأمير عبد الله بن عبد الرحمن الناصر، كان شافعيّاً، وأخوه عبد العزيز حنفيّاً، والمستنصر مالكيّاً...⁽⁹⁴⁾.

المذهب الحنبلي:

كان المذهب الحنبلي أقل شأنًا في الأندلس من المذهب الحنفي. فلم

(91) المبادي (م.س) ص 125.

(92) الدياج المذهب 62/1.

(93) ترتيب المدارك 27/1.

(94) المغرب في حلى المغرب تح: شوقي ضيف 188/1.

نعثر من خلال المصادر المتوفرة على شخص اشتهر به، أو حاول نشره في الأندلس، ولم نجد سوى إشارات إليه، كالذي ورد عن القاضي عياض سابقاً، وما ورد من أن بقي بن مخلد التقى في بغداد بالإمام أحمد، وأخذ عنه، وعد من كبار أصحابه.. ولكن بقيا كان مالكيّاً، ثم صار شافعيّاً، مجتهداً متخيراً⁽⁹⁵⁾.

المذهب الشافعي:

كان المذهب الشافعي أكثر حظاً من أخويه الحنبلي والحنفي في الانتشار بين أهل الأندلس.. فقد وجد من الفقهاء من اعتنقه، وذاد عنه، وعمل على نشره، كما وجد من الأمراء من اعتنقه وأيده. واستمر في البلاد الأندلسية حيناً من الدهر.

ولعل مرّة ذلك إلى قرب مذهب مالك من مذهب الشافعي، وأن كثيراً من الفقهاء يعدون مذهب الشافعي تطويراً لمذهب مالك، فقد كان الشافعي من كبار أصحاب مالك قبل أن يستقل بمذهبه.

وأول من أدخل المذهب الشافعي إلى الأندلس:

1 - قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن سيار البياني القرطبي (ت276هـ = 889م)⁽⁹⁶⁾.

من أهل قرطبة، رحل إلى المشرق في أوائل القرن الثالث الهجري، وتلمذ على كبار شيوخ الشافعية، ثم عاد إلى الأندلس فأنكر على فقهاءها التقليد، وبدأ بعمل على نشر المذهب الشافعي عن طريق التدريس والتأليف. وقد فتح بذلك باباً جديداً لم يألفه أهل الأندلس المالكيون، فثاروا في وجهه،

(95) المقرئ، نفح الطيب 2/518؛ وابن الفرضي 1/107؛ والحميدي، جلوة المقتبس 1/167؛ والداودي، طبقات المفسرين 1/166.

(96) ترجمت في: ابن الفرضي 1/397؛ تذكرة الحفاظ 2/199؛ طبقات الشافعية 2/87؛ بغية الملتبس 231، 232؛ نفح الطيب 6/127؛ الديباج الملهب 2/143؛ جلوة المقتبس 310؛ إيفاح المكتون 1/302؛ مجمع المؤلفين 8/122؛ الأعلام 5/181؛ شذرات الذهب 2/170.

ووقفوا في سبيله، ثم انتهى به الأمر إلى الاجتهاد ونبذ التقليد⁽⁹⁷⁾. «ولم يكن بالأندلس مثله في حسن النظر والبصر بالحجة»⁽⁹⁸⁾.

قال عنه رفيقه بقي بن مخلد: «وهو أعلم من محمد بن الحكم»، وقال: لم يقدم علينا من أهل الأندلس أعلم من قاسم⁽⁹⁹⁾. وقال محمد بن عمر بن لبانة: «ما رأيت أفقه منه»⁽¹⁰⁰⁾.

ألف قاسم من الرد على يحيى بن إبراهيم بن مزين، وعبد الله بن خالد، والعتيبي كتاباً ضمنه الكثير من أفكاره⁽¹⁰¹⁾.

وكان جامعاً الكثير من أنواع العلوم، فهو فقيه، مفسر، محدث، حافظ. وقد ترك آثاراً كثيرة منها⁽¹⁰²⁾:

أ - الإيضاح من الرد على المقلدين.

ب - كتاب في خير الواحد.

ج - تفسير القرآن الكريم.

د - وغيرها في علوم مختلفة⁽¹⁰³⁾.

لكن الفضل يرجع في انتشار المذهب الشافعي في الأندلس إلى:

2 - بقي بن مخلد، (أبو عبد الرحمن): (201 - 276هـ = 817 - 889م)⁽¹⁰⁴⁾.

(97) تاريخ علماء الأندلس 1/154؛ الديباج المذهب 2/193؛ شذرات الذهب 2/170.

(98) السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 1/300.

(99) شذرات الذهب (م.س.).

(100) (م.س.): (ن.ص.).

(101) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/200.

(102) الأعلام 15/181؛ ومعجم المؤلفين 8/122.

(103) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/200 وما بعدها.

(104) ترجمته في: ابن الفرضي 1/107، 109؛ إرشاد، الأريب 7/75 - 85، جذوة المقتبس 167،

168؛ الصلة رقم 279؛ بغية الملتبس 299؛ تذكرة الحفاظ 1/229 - 231؛ البداية والنهاية 11/

56، 57؛ نفح الطيب 11/285؛ شذرات الذهب 2/162؛ مرآة الجنان 2/190؛ =

من الصعب على الباحث اختصار القول في حياة هذا العلم وآثاره.. فهو أحد أركان العلم، ومن أبرز الذين كان لهم دور في بناء صرح الحضارة ونشر العلوم في البلاد الأندلسية.

ولد في قرطبة، وتلقى العلم عن أعلام بلاده، وفي مقدمتهم: محمد بن عيسى الأعشي، ويحيى بن يحيى الليثي، وعبد الملك بن حبيب.

ثم رحل إلى المشرق رحلتين: استمرت الأولى عشرين عاماً، والثانية أربعة وعشرين عاماً. سمع خلالهما من خلق قل أن يتوفر لغيره، فقد بلغ عدد الشيوخ الذين أخذ عنهم أكثر من أربعة وثمانين ومائتي شيخ، ليس فيهم عشرة ضعفاء، وجلهم مشاهير⁽¹⁰⁵⁾.

ومن شيوخه في المشرق: يحيى بن عبد الله بن بكير، صاحب مالك، وأحمد بن حنبل، وأبو ثور، صاحب الشافعي، ومحمد بن يحيى بن عمر، صاحب ابن عيينه، وعبد الله بن أبي شيبه، وسمع بإفريقية من سحنون، وعون بن يوسف، وغيرهما⁽¹⁰⁶⁾.

وقد أسس بقي مع رفيقه محمد بن وضاح مدرسة الحديث في الأندلس⁽¹⁰⁷⁾. وكان الغالب على أهلها قبل ذلك التمسك بفروع مذهب مالك وأصحابه⁽¹⁰⁸⁾.

وقد تصدى له فقهاء المذهب المالكي، وأرادوا الوقوع به، وتكلموا في حقه عند الأمير (محمد بن الحكم)، لأنه أراد أن يعلم الناس فقه الشافعي

= طبقات المفسرين للسيوطي 9/1، 10؛ كشف الظنون 44/4؛ الأعلام 60/2، معجم المؤلفين 53/3؛ قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 99/2، بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 201/2؛ سزكين تاريخ التراث العربي 389/9؛ أحمد أمين، ظهر الإسلام 83/3.

(105) تاريخ علماء الأندلس 92/1، 93. وانظر: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 197/2.

(106) ابن الفرضي (م.س).

(107) انظر: نوري معمر، محمد بن وضاح مؤسس مدرسة الحديث في الأندلس مع بقي بن مخلد.

(108) ابن الفرضي (م.س).

ومسند ابن أبي شيبة في الجامع . . . ولولا رجاحة عقل الأمير وبعد نظره لأوذي بقي لذلك⁽¹⁰⁹⁾.

وكان مما انفرد به بقي بن مخلد أنه أول من أدخل كتب الإمام الشافعي، ومسند ابن أبي شيبة⁽¹¹⁰⁾.

وقد ترك بقي كثيراً من الآثار العلمية في الفقه والحديث والتفسير، من أجلها: كتاب التفسير، الذي قال عنه ابن حزم: «أقطع بأنه لم يؤلف في الإسلام مثله، ولا تفسير ابن جرير ولا غيره»⁽¹¹¹⁾.

وكذلك كتابه المسند الكبير، الذي رتب على أسماء الصحابة، فروى عن ألف وثلاثمائة صحابي ونيف، ثم رتب أحاديث كل صحابي على أبواب الفقه، ومسائل الأحكام، فهو مصنف ومسند في وقت واحد. وله كتاب في فتاوى الصحابة والتابعين، وعدد ما لكل صحابي من الحديث عن النبي ﷺ⁽¹¹²⁾.

وتلقى عنه جماعة من العلماء، منهم: أسلم بن عبد العزيز، ومحمد بن عمر بن لبانة، وأبو أمية الحجاري، وغيرهم⁽¹¹³⁾.

وجملة القول: فإن بقي بن مخلد هو الذي هيا الفرصة للانتشار المحدود للمذهب الشافعي في البلاد الأندلسية.

وزاد انتشار المذهب الشافعي في عهد الأمير (الحكم المستنصر: 350 - 366هـ = 976 - 976م). فقد كان هذا الأمير أكثر خلفاء بني أمية تسامحاً وحرية

(109) شذرات الذهب 2/ 162؛ تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس 323؛ وتاريخ علماء الأندلس 1/ 92؛ وظهر الإسلام 3/ 63.

(110) ابن الفرضي (م.س).

(111) نفع الطيب 2/ 518، جذوة المقتبس 1/ 116؛ تاريخ علماء الأندلس 1/ 107؛ وطبقات المفسرين للداودي 1/ 116؛ ومعجم المؤلفين 3/ 153؛ وتاريخ دمشق لابن عساكر 3/ 279؛ وبروكلمان 3/ 202.

(112) في المصادر السابقة.

(113) ابن الفرضي 1/ 92.

فكر، وكان يرعى نفراً من الفقهاء الشافعيين، وكان يحتفظ في مكتبته بنسخة من
الأم للإمام الشافعي⁽¹¹⁴⁾.

ومن أشهر فقهاء الشافعية في الأندلس غير ابن سيار وبقي بن مخلد:

3 - أسلم بن عبد العزيز، يعرف بابن الزيات (231 - 317هـ - 845 -
929م)⁽¹¹⁵⁾.

4 - يحيى بن عبد العزيز، المعروف بابن الخراز (ت295هـ)⁽¹¹⁶⁾.

5 - أحمد بن بشر بن محمد بن إسماعيل بن بشر بن محمد التجيبي
(ت372هـ)⁽¹¹⁷⁾. يعرف بابن الأعين، ويكنى: أبا عمر.

سمع من ابن وضاح، والخشني، ومطرف بن قيس، وعبد الله بن
يحيى، وطاهر بن عبد العزيز.

كان مشاوراً في الأحكام، ويذهب في فتواه إلى مذهب الشافعي، وربما
أفتى به أو بمذهب مالك. ويميل إلى النظر والحجة، أثنى عليه شيوخ المالكية
بالأندلس⁽¹¹⁸⁾.

6 - أبو القاسم، عبيد الله بن عمر بن أحمد بن محمد بن جعفر القيسي
(ت360هـ)⁽¹¹⁹⁾.

تلقى مذهب الشافعي عن شيوخ الشافعية ببغداد، وأخذ فقه مالك عن
البغداديين. قال ابن الفرضي: «كان فقيهاً على مذهب الشافعي، إماماً فيه،
بصيراً به، عالماً بالأصول والفتوى، حسن القياس والنظر»⁽¹²⁰⁾.

(114) تاريخ الفكر الأندلسي 11 وما بعدها.

(115) ابن الفرضي 1/ 92؛ الأعلام 1/ 305، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 201.

(116) قرطبة، حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 200.

(117) ابن الفرضي 1/ 133؛ والديباج المذهب.

(118) ابن الفرضي (م.س).

(119) ابن الفرضي 1/ 254.

(120) (م.س.): (ن.ص.).

توفي بقرطبة سنة ستين وثلاثمائة من الهجرة النبوية⁽¹²¹⁾.

7 - عبد المؤمن بن محمد بن عبد المؤمن بن الزيات التجيبي (390 = 1000م)⁽¹²²⁾. كنيته: أبو محمد، كان عالماً بالفقه الشافعي، عاملاً بخ⁽¹²³⁾.

8 - عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأصيلي. (324 - 392هـ) = 936 - 1002م⁽¹²⁴⁾.

له كتاب الدلائل على أمهات المسائل في اختلاف مالك والشافعي وأبي حنيفة⁽¹²⁵⁾.

9 - هارون بن نصرات 302هـ⁽¹²⁶⁾.

صحب بقي بن مخلد نحو أربعة عشر عاماً، وأكثر من الرواية عنه، وكان من أهل النظر والحجة. توفي بقرطبة سنة اثنتين وثلاثمائة من الهجرة⁽¹²⁷⁾.

المذهب الظاهري:

ينسب هذا المذهب إلى داود بن علي الأصبهاني (ت 270هـ)⁽¹²⁸⁾.

نشأ المذهب بالكوفة، وانتشر بالمشرق حيناً من الدهر ثم لم يكن شيئاً مذكوراً. وهو يقوم على أساس استنباط الأحكام من ظاهر نصوص الشريعة (الكتاب والسنة) دون تأويل ولا بحث عن العلة التي أنيط الحكم بها.

وقد عرفت الأندلس المذهب الظاهري منذ وقت مبكر من ظهوره، ووجد

(121) (م.س.): 1/ 255.

(122) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 201.

(123) (م.س.).

(124) ابن الفرغى 1/ 1208؛ وجدة المقتبس 239؛ معجم المؤلفين 1/ 278.

(125) الأعلام 4/ 163.

(126) قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 200.

(127) (م.س.ن.ص.).

(128) ترجمته في: وفيات الأعيان. تح: إحسان عباس 2/ 255، وطبقات الفقهاء للشيرازي، تح:

إحسان عباس 192؛ الأعلام 2/ 333.

له أتباعاً عملوا على نشره، ولكنهم لم يفلحوا لتمكن مذهب مالك من نفوس الأندلسيين وقلوبهم⁽¹²⁹⁾.

وأول من أدخل المذهب الظاهري إلى الأندلس:

1 - عبد الله بن محمد بن قاسم بن هلال (ت 272هـ)⁽¹³⁰⁾.

كنيته: أبو محمد، أصله من قرطبة. رحل إلى المشرق فلقي داوداً وتلمذ عليه، وصار من أصحابه، فنسخ كتبه كلها وأدخلها الأندلس، واجتهد في نشرها، فأخلت به عند أهل وقته، على علمه وفضله⁽¹³¹⁾.

لكن الذي عمل فعلاً على نشر المذهب الظاهري في الأندلس هو الفقيه الجليل:

2 - المنذر بن سعيد البلوطي (ت 273 - 355هـ = 886 - 966م)⁽¹³²⁾.

وهو أبو الحسن، منذر بن سعيد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن قاسم بن عبد الله، البلوطي، القرطبي. أصله من فحص البلوط، وسكن قرطبة.

كان ثائراً على التقليد، كثير الاحتجاج والنظر، عاملاً باختلاف العلماء، بصيراً بمذهب مالك والشافعي وداود بن علي⁽¹³³⁾.

أخذ عن ابن المنذر النيسابوري كتابه: (الإشراف في مسائل الخلاف).

وكان المنذر بن سعيد إذا جلس للقضاء يقضي بمذهب مالك؛ لأنه المذهب المعتمد بالأندلس.

(129) فينظر في أشهر فقهاء الظاهرية بالأندلس: تاريخ الفكر الأندلسي 439 وما بعدها.

(130) ترجمته في: ابن الفرضي 1/ 219، جذوة المقيّس 264.

(131) المصدران السابقان.

(132) ترجمته في: ابن الفرضي 2/ 144؛ بغية الملتقى 50؛ مطمح الأنفس 237؛ البداية والنهاية 11/ 288؛ معجم الأدياء 19/ 174؛ تاريخ قضاة الأندلس 66؛ مرآة الجنان 2/ 358؛ بغية الرعاة 1/ 228؛ شذرات الذهب 3/ 17؛ المعجب 55، 56؛ الأعلام 7/ 294؛ معجم المؤلفين 13/ 8، 9؛ شجرة النور الزكية 39.

(133) ابن الفرضي (م.س.).

وقد ترك آثاراً تدل على سعة علمه، منها: أحكام القرآن، والإبانة عن حقائق أصول الديانة، وكتاب: الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله، وكتاب الناسخ والمنسوخ، ومجموعة رسائل وخطب مجموعة⁽¹³⁴⁾.

وكان الخليفة، عبد الرحمن الناصر (300 - 350) يرمى بعناية الفقيه المنذر بن سعيد الظاهري المذهب، الذي مهد الطريق لابن حزم.. وكان من سماحة الناصر أن انتشرت في عهده بعض المذاهب الفقهية من الأندلس⁽¹³⁵⁾.

3 - أبو محمد، علي بن حزم القرطبي (383 - 454هـ = 994 - 1063م)⁽¹³⁶⁾.

ولد ابن حزم في قرطبة، في أسرة اشتهرت بالعلم والسياسة، وتلقى تعليمه بها وبغيرها من المدن الأندلسية على أشهر علماء عصره، فقد نشأ على مذهب مالك بن أنس، حيث أخذ الفقه والأصول على يدي الفقيه المشاور عبد الله بن يحيى بن حوف، وأخذ كذلك عن الشيخ أبي الوليد يونس بن الصفار، وهما من كبار علماء المالكية في وقته. ثم وجد في نفسه ميلاً إلى المذهب الشافعي، فانتقل إليه. وكان الشافعيون قلة بالأندلس كما سبق أن أوضحنا، ثم لم يلبث أن انتقل إلى المذهب الظاهري، وكان ذلك عام 419هـ⁽¹³⁷⁾.

وقد بلغ من كثرة الاطلاع والتعمق في العلوم المختلفة درجة قل أن يبلغها غيره، فاشتهر أمره، وذاع صيته، وشاد العلماء بفضلته ومكانته، وكثر أتباعه خاصة من الشباب الذي استهواهم بأفكاره وطرق علاجه للمسائل ومنهجه في

(134) شجرة النور الزكية 39؛ مطمح الأنفس 37؛ الأعلام 7/ 294؛ وقرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 202 وما بعدها.

(135) تاريخ الفكر الأندلسي 3 وما بعدها؛ الأعلام 7/ 294.

(136) ترجمته في: مطمح الأنفس 279؛ وفيات الأعيان 3/ 325؛ جلوة المقتبس 290؛ بغية الملتبس 915؛ المغرب 1/ 354؛ الصلة 2/ 395؛ المحجب 93؛ شذرات الذهب 3/ 399؛ تذكرة الحفاظ 3/ 1146؛ الأعلام 5/ 59؛ تاريخ الفكر الأندلسي 214 وما بعدها، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس 2/ 202 وما بعدها.

(137) تاريخ الفكر الأندلسي، وقرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس (ن. ص).

الحوار.. وكاد يغير مجرى الفقه في الأندلس لولا: أبو الوليد الباجي، ثم أبو بكر بن العربي⁽¹³⁸⁾.

وممن تأثروا به فترة: أبو عمر، يوسف بن عبد البر القرطبي (ت463هـ)، والفقيه عبد الله بن العربي، والد أبي بكر بن العربي⁽¹³⁹⁾.

وقد تصدى له علماء المالكية، ومنعوه من التدريس بجامع قرطبة، وطاردوه، فكان لذلك أثر في تكوين شخصيته.

ومن المجادلات التي اشتهرت بينه وبين فقهاء المالكية تلك التي جرت بينه وبين الفقيه أبي الوليد الباجي في ميورقه. واشتهر بمعارضته كذلك: الفقيه عبد الله البابري، والقاضي أبو بكر بن العربي⁽¹⁴⁰⁾.

وعلى الرغم من المعارضة القوية التي لقيها من فقهاء المالكية فقد وجدت أفكاره سبيلاً إلى الانتشار، خاصة بين الشباب كما سبق القول. ولا يخفى أن أفكاره وآراءه لا تزال تجد التقدير والقبول لدى بعض المجتهدين على مر الزمان.

ومن العوامل التي ساعدت على انتشار أفكاره⁽¹⁴¹⁾:

أ - تدوين مذهبه وأفكاره في كتب مطبوعة، ومتداولة، مثل: الإحكام. المحلي. الفصل.

ب - الدعوة إلى مذهبه، ونشره، واستقطاب الشباب الذين كانوا يرتادون مجالسه مخلصين، متأثرين بمنهجه وتفكيره.. فزرع فيهم بذرة هذا المذهب الذي انتشر بفضل ذلك، وعلاصيته.

ومن المعلوم أن مذهب ابن حزم يقوم أساساً على الكتاب والسنة، ولا

(138) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام 3/ 63، 64، وتاريخ الفكر الأندلسي (م.س).

(139) (م.س).

(140) المصادر السابقة.

(141) انظر. أبا زهرة، ابن حزم حياته وفكره، دار الفكر، بيروت 158 وما بعدها، وتاريخ الفكر الأندلسي 4 وما بعدها.

يرى للقياس سيلاً، فلا مجال للعقل وراء هذين المصدرين، بل ينحصر دوره في استنباط الأحكام منهما. . فالأدلة عنده:

● الكتاب، وهو الأصل الأول للتشريع.

● السنة، وهي وحْي من الله إلى رسوله ﷺ وهي عنده مصدر للتشريع، سواء كانت متواترة أو آحاداً. وقد دفعه إنكار القياس إلى التوسع في قبول الحديث الصحيح مهما كانت درجته⁽¹⁴²⁾.

ولا ريب أن المساجلات التي دارت بينه وبين فقهاء المالكية كالباجي وغيره، قد أثرت الفقه الإسلامي، وأعطت للأجيال اللاحقة فرصة للاطلاع ومعرفة آداب البحث وأصول المناظرة، وحررت كثيراً من العقول من أغلال التقليد والتعصب المذهبي الضيق.

المذهب الشيعي⁽¹⁴³⁾:

حاول القائمون على الدولة الفاطمية وفقهاؤها زرع بذور الفقه الشيعي في الأندلس. فقد كانت أطماع هذه الدولة تمتد نحو تلك البلاد. . وكانوا يرون أن لا سبيل لهم إلى ذلك إلا بنشر المبادئ الشيعية عقيدة وفقهاً.

وقد سلكوا لذلك طرقاً مختلفة، منها الدعاية والإغراء، ومنها بث العيون ونشر الجواسيس لمعرفة مواطن الضعف في البلاد⁽¹⁴⁴⁾. وكان يقوم بذلك دعائهم وعيونهم، أمثال: الرحالة ابن حوقل (ت367هـ - 977م)⁽¹⁴⁵⁾، وعمر بن حفصون، وهو أندلسي، اعترف بزعامة الخليفة الفاطمي عبد الله المهدي (297 - 332هـ)، والقائد علي بن حمدون الجذامي، المعروف بابن الأندلسي⁽¹⁴⁶⁾،

(142) يرجع في ذلك إلى الأحكام لابن حزم نفسه، وابن حزم، للشيخ محمد أبو زهرة.

(143) عن التشيع في الأندلس، انظر: محمود علي مكي، بحث في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمطريد، المجلد الثالث 1954؛ والسيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب الكبير، ج2 العصر الإسلامي 495 وما بعدها.

(144) ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس 22 وما بعدها.

(145) معجم البلدان 1/ 348.

(146) انظر: المعجب 2/ 242؛ تاريخ المغرب والأندلس 181 - 183.

ولكنهم لم يتمكنوا من ذلك، لتمكن مذهب أهل السنة من نفوس الأندلسيين وعقائدهم.

وكان قادة الأندلس على علم تام بتحركات الفاطميين وأطماعهم في بلادهم، وذلك عن طريق عيونهم وأتباعهم الذين كانوا متشرين في الشمال الإفريقي.

ومما ساعدتهم على ذلك كراهية أهل الشمال الإفريقي للشيعة. وخير مثال على ذلك: أن فقيهاً مالكيًا يُدعى (جبله) كان يربط العدو البيزنطي بقصر الطوب، فترك رباطه وعاد للقيروان فأقام بها. فقيل له: أصلحك الله أيها الشيخ، كنت بقصر الطوب تحرس المسلمين وتربط، فتركت الرباط والحرس، وعدت إلى ها هنا! فقال: كنا نحرس عدوًّا بيننا وبينه البحر، فتركناه وأقبلنا نحرس العدو الذي حلَّ بيننا؛ لأنه أشد علينا من الروم⁽¹⁴⁷⁾.

المذهب المالكي:

ظهر المذهب المالكي بالأندلس في حياة الإمام مالك رضي الله عنه. فقد ارتحل نفر من علماء الأندلس إلى الحج، في عهد الأمير هشام بن عبد الرحمن (172 - 180هـ)، وحين قدموا المدينة التقوا بالإمام مالك، وأخذوا عنه فقهه، ورووا عنه الموطأ. فلما عادوا إلى بلادهم أبانوا للناس فضل مالك ومكانته، ونشروا علمه، فأقبل العلماء وطلاب العلم يتدارسون ويتناقلونه بينهم، فأخذ المذهب في الانتشار، والاستيلاء الفكري على تلك البلاد، حتى غلب على غيره، وصار المذهب الرسمي فيها بعد أن كان أهلها على مذهب الأوزاعي⁽¹⁴⁸⁾.

وسنخصص الحلقة القادمة - إن شاء الله - لأسباب سيادة المذهب المالكي في الأندلس.

(147) العبادي، تاريخ المغرب والأندلس - نقلًا عن المالكي في رياض النفوس - 183.

(148) تاريخ علماء الأندلس 1/154 وما بعدها؛ ترتيب المدارك 1/27 وما بعدها؛ نفع الطيب 4/230؛ أبو زهرة، مالك، آراؤه وفقهه 384 وما بعدها.

موقف الشريعة الإسلامية من الضرر المعنوي

د. مصطفى مصباح شليبيك

كلية القانون - غريان

مقدمة:

مهما اختلفت الآراء عبر تاريخ الإنسانية في أساس المسؤولية وبنائها على فكرة الخطأ، أو الضرر، أو تحمل التبعة، فإن ذلك لم يؤثر قط على ضرورة اشتراط الضرر كركن أساسي لتحقيق المسؤولية. ولا يتصور قيام الحق في التعويض ما لم يثبت وقوع ضرر، ولذا إن أمكن قيام المسؤولية في بعض الفروض دون اشتراط الخطأ في الفعل الضار، فلا يتصور قيامها بلا ضرر. وإذا انتفى الضرر، انتفت المصلحة في ممارسة الدعوى.

ولقد اهتم الفقه الإسلامي بالضرر، وجعله مناط التعويض وأساس الضمان، من غير ضرورة لأن يقترن بوقوع خطأ، وسار وفق هذا النهج مستنداً على جملة من القواعد مثل قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» و«الضرر يزال» و«الضرر

لا يزال بمثله «والضرر يدفع بقدر الإمكان» واعتبر «المباشر ضامن ولو لم يتعد أو يعتمد».

والضرر هو خسارة أو إيذاء يصيب الشخص في حق من حقوقه، أو مصلحة من مصالحه وإن لم يكن القانون يكفل تحقيقها.

والملاحظ أن مجال الضرر بشكل عام، قد توسع وتجاوز حدوده التقليدية، متمشياً مع مسيرة الإنسان الحضارية، الساعية دوماً لمنع ورفع كل أنواع الضرر، والعمل على جبر ما يترتب عليه من آثار.

وصار الضرر بشكل مطلق، هو كل أذى يلحق بالشخص، سواء في ماله أو جسمه أو عرضه أو عاطفته أو شعوره أو كرامته أو شرفه، وكل ما يشعر به الإنسان من ألم وحزن وإحباط واكتئاب من جراء فعل ما.

وجرى العمل على تقسيم الضرر إلى نوعين رئيسيين هما: الضرر المادي، والضرر المعنوي.

والضرر المادي هو ما يصيب الشخص في حق من حقوقه أو مصلحة من مصالحه، ويكون قابلاً للتحديد بصورة ملموسة، ويمكن تقديره بقيمة مالية محددة، ويكون بالإمكان جبره بالتعويضات العينية أو النقدية.

أما الضرر المعنوي، فهو ذلك الضرر اللامادي الباطني غير المنظور، الذي يقع في دائرة التفكير والإحساس.

وفي خضم الحياة المعاصرة صار من المؤكد أنه لا يوجد أي نوع من أنواع التعدي إلا وللضرر المعنوي فيه وجود. وإذا تأملنا الأضرار المادية وجدنا أنها في حقيقتها تنتهي إلى ضرر معنوي، إلا أن ذلك لا يمنع من أن تكون نتيجة الفعل الضار ضرراً معنوياً محضاً. ولقد بات من المسلم به في فقه القانون، أن للضرر المعنوي ذاتية مستقلة تميزه عن غيره من الأضرار التي تؤدي إلى قيام المسؤولية، وأن فكرة التعويض عنه تشهد استقراراً ملحوظاً في رحاب القانون والقضاء والفقه.

وفكرة الضرر المعنوي وحق المطالبة بالتعويض عن نتائجه، صارت من

المسائل التي يفرضها العصر، وتشكل واقعاً مستمراً في حياة الناس، وتحتل جانباً كبيراً من اهتماماتهم. وعدد القضايا المعروضة على القضاء بخصوص هذا النوع، تعكس مدى ضرورة الاهتمام به، والبحث في العديد من جوانبه.

وعلى اعتبار أن الضرر المعنوي ليس بمال، ولا يمكن تقديره بالمال إلى غير ذلك من الاعتبارات، فقد اختلفت الآراء بشأن موقف الشريعة الإسلامية منه.

وعليه سوف نستجلي الموضوع من خلال تحديد ماهية الضرر المعنوي أولاً، ثم نستعرض وجهة نظر الرافضين لفكرته ثانياً، وأخيراً سنبين وجهة نظر المؤيدين له.

أولاً: ماهية الضرر المعنوي

إذا كان الضرر بصفة عامة هو الاعتداء على حق الغير، فإن الحقوق أنواع، وتقسم بصورة رئيسية إلى حقوق مالية - وهي تلك الحقوق التي توفر لصاحبها منفعة مالية أو منفعة قابلة للتقدير بمال - وحقوق غير مالية، تتمثل في حق الإنسان في الحرية، والحياة والرأي والدين، وغيرها. وهذا التقسيم يوازيه تقسيم الأضرار إلى أضرار مادية، وأضرار معنوية.

ولتحديد الضرر المعنوي يجب النظر إلى طبيعة الآثار المترتبة عن الضرر لا إلى مجرد الحق المعتدى عليه، فإذا كان الاعتداء لم يتج عنه خسارة مالية، بل نتج عنه مساس بالقيم المعنوية للإنسان، كالشرف والكرامة والسمعة والعواطف، وما إلى ذلك، فإن الضرر يكون معنوياً⁽¹⁾.

وعليه فالضرر المعنوي هو كل ما يصيب الإنسان في جسمه أو شرفه أو اعتباره أو عاطفته أو شعوره، وقد يكون اعتداءً على حق ثابت له.

(1) د. ياسين محمد يحيى. الحق في التعويض عن الضرر الأدبي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1991، ص 6 وما بعدها.

وهكذا يوصف الضرر الذي يصيب الشخص من الآلام التي تترتب على الجروح وما قد يستتبع ذلك من تشوه، بأنه ضرر معنوي⁽²⁾.

والأعمال التي تصيب الشرف والاعتبار كالسب والشتم والمساس بالسمعة وهتك العرض والقذف، تسبب ضرراً معنوياً، لأنها تضر بسمعة الإنسان، وتحط من قدره، وتؤذي شرفه، سواء كانت بالقول أو بالكتابة أو بالفعل أو أي وسيلة أخرى.

والأعمال التي يكون من نتائجها المساس بالعاطفة والشعور، كانتزاع الطفل من بين ذراعي أمه، أو الاعتداء على الأم أو الأب أو الأبناء، تصيب الشخص في عاطفته، وتملاً قلبه بالحزن والأسى، وتسبب له ضرراً معنوياً. أما حرمان الأم من الحضانة، والوارث من حقه في الميراث، والدخول لعقار خاص رغم معارضة صاحبه وعدم الإذن بذلك، يعتبر اعتداءً على حق ثابت⁽³⁾.

وهكذا يمكن إرجاع الضرر المعنوي إلى الحالات التالية:

1 - ضرر معنوي يصيب الجسم: - مثل الجروح والكسور والرضوض والبتير والاستئصال والحروق، وعجز وحرمان الشخص من ممارسة الحياة والتمتع بمباهجها.

2 - ضرر معنوي يصيب الشرف والعرض والكرامة والسمعة: كالقذف والسب وهتك العرض، وإيذاء السمعة بالتقولات والتخرصات، والاعتداء على

(2) «إن الآلام النفسية التي عاناها المصاب بسبب الإصابة وحرمانه من مباهج الحياة، خلا مدة المعالجة الطويلة، وبقوده في المستشفى، وما خلفه الحادث بجسمه من أضرار، تعتبر أسباباً قانونية لتقاضى المصاب تعويضاً أدبياً عن إصابته» حكم محكمة التمييز العراقية بتاريخ 1980.3.17. المجلة العربية للفقهاء والقضاء. العدد 3/1986. ص394.

«إن الأذى الذي يصيب الإنسان في جسمه من ضرب، يعتبر فيما يسبب للشخص من ألم جسماني أو من حسرة ضرراً أدبياً، يقطع النظر عما يؤدي إليه من ضرر مادي كتفقات العلاج وضياع الوقت وغيره من ضرر» حكم المحكمة المدنية ببيروت بتاريخ 1967/3/6. النشرة القضائية اللبنانية. العدد 4/1967. ص495.

(3) د. محمود جلال حمزة. العمل غير المشروع، باعتباره مصدراً للالتزام. 1985. الجزائر. ديوان المطبوعات الجزائرية. ص106.

الكرامة، والعدول عن الخطية، والطلاق التعسفي، والادعاء الكاذب، وإفشاء الأسرار، والخطف لأغراض جنسية.

3 - ضرر معنوي يصيب العاطفة والشعور والحنان: كانتزاع الطفل من حضن أمه، والاعتداء على الأولاد أو الأب أو الأم، وإهانة المعتقدات والديانات، وخطف الأشخاص، والاعتداء على العجزة والمسنين.

4 - ضرر معنوي يصيب الشخص من مجرد الاعتداء على حق ثابت له: كانتهاك حرمة المقارنات، والمنع من السفر، والحرمان من حق التعبير عن الرأي، ومن حق التعليم، والتقاضى، وتلقي العلاج، والحرمان من حق الحضانة، والنفقة، والميراث، والزواج، وتولي الوظائف العامة، وغيرها.

ثانياً: وجهة النظر الراضية لفكرة الضرر المعنوي

في حدود الإطار السالف لتحديد ماهية الضرر المعنوي، هنالك وجهة نظر لا ترى وجود هذا النوع من الأضرار في فقه الشريعة الإسلامية، بحجة أن الشريعة الإسلامية لا تقر التعويض إلا عن الأضرار المادية، فتلزم السمعة، والظعن في العرض والشرف، ونحو ذلك، لا يستوجب التعويض المالي، بل يستوجب العقاب، بإقامة الحد، أو بفرض الدية، أو بإقرار عقوبة تعزيرية⁽⁴⁾. ومن ثم فإن ما يخرج عن نطاق القصاص والدية يمكن معالجته بالتعزير، والتعزير لا يكون بمال.

وعدم اعتراف الشريعة الإسلامية بالضرر المعنوي ولا بالتعويض عنه، هو رأي جمهور الفقهاء، لأن الضمان مال، والضرر المعنوي لا يمكن تقويمه بمال، والضرر الذي لا يكون ضرراً مادياً لا تعويض عنه⁽⁵⁾، فمن شتم آخر

(4) منير القاضي - ملتقى البحرين - مطبعة العاني - بغداد - 1952. ج 1. 217.

(5) د. وهبة الزحيلي. التعويض عن الضرر. مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي. «سعودية» العدد 1/ 1398هـ. ص 12، 14.

فألمه في نفسه، أو لطمه على وجهه، أو جرحه، ولم يخلف ذلك أثراً، ولم يفوت منفعة، فلا دية ولا ضمان في ذلك، بل فيه تعزير بناءً على طلب المضرور⁽⁶⁾. ومن ضرب أسواطاً ولم يكن لها أثر، ليس فيها أرش مالي، بل يعاقب ضرباً⁽⁷⁾.

لذلك لا يجوز الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في هذا المجال، ولا يمكن الرجوع إليها لتفسير ما لا تعترف به⁽⁸⁾.

وإذا كانت الغاية من التعويض هي جبر الضرر، لرد الحالة إلى ما كانت عليه قبل وقوع الضرر، فالتعويض المالي للضرر المعنوي لا يحقق ذلك، لأن ما يدفع من مال مقابل الضرر الناتج عن المس بالعاطفة أو الشعور أو السمعة أو الشرف، لا يعيد المضرور إلى ما كان عليه، ولا يزيل الضرر ولا يخففه، وبالتالي لا تتحقق الغاية من التعويض المتمثلة في جبر الضرر.

والقواعد العامة في الفقه الإسلامي تأبى جواز التضمنين في أحوال الضرر المعنوي، ولا سبيل إلى إجازته إلا إذا أمكن تقويم الجوانب المعنوية بالمال، وذلك ليس بالأمر السهل، وقبض التعويض المالي عن الضرر المعنوي أمر ممقوت وبغيض لدى الناس، يأباه الخلق النبيل، وتترفع عنه المروءة، ومحاولة إرضاء النفوس بالمال مقابل ما أصابها من ضرر معنوي لا يوجد له ضابط، ولا يتيسر فيه تقويم سليم، ولا يطمأن فيه إلى عدالة، وذلك لاختلاف الناس في

(6) هيئة المحامين بمدينة فاس. المسؤولية والضرر والتعويض. مجلة المحاماة «مغربية» العدد 14. السنة 12/ 1979. ص 17.

(7) الدر المختار. 5/ 576 و 577. ط. بولاق. مشار إليه في كتاب د. مصطفى أحمد الزرقا. الفعل الضار والضمنان فيه. دار القلم، دمشق. دار العلوم، بيروت. ط 1. 1988. ص 122. والأرض هو الدية الجزئية التي تستحق من الدية المقررة شرعاً على عضو تمكن فيه المماثلة، إذا تعدد هذا العضو وأصيب بعضه دون البعض، فلا تجب الدية إلا بنسبة ما أصيب.

(8) د. حسام الدين كامل الأهواني. الاتجاهات الحديثة للقضاء الكويتي في مجال تعويض الأضرار الناشئة عن العمل غير المشروع. مجلة الحقوق والشريعة «كويتية». العدد 1. السنة 2/ 1978. ص 161.

آرائهم وأطماعهم وأقدارهم واستمساكهم بكرامتهم، وحرصهم على سمعتهم بطريقة لا يمكن التعرف عليها ولا الإحاطة بها⁽⁹⁾.

والأمر الظاهر أن تقدير المبلغ المالي المحكوم به كتعويض عن الضرر المعنوي، يكون غالباً تقديراً اعتبارياً يتنفي فيه جانب التكافؤ، بين حجم الضرر وقيمة التعويض، والشريعة الإسلامية حريصة كل الحرص على التكافؤ بين الضرر والتعويض، بل من العدل أن يوجد التكافؤ وهذا يتعذر تحقيقه هنا⁽¹⁰⁾.

وتقرير حد القذف في الشريعة الإسلامية لا يمكن اعتباره اعترافاً بالضرر المعنوي، لأن العقوبة فيه بدنية غايتها الزجر والردع وليس جبر الضرر بمال.

وما جاء في قوله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا...»⁽¹¹⁾ لا يوجد فيه ما يفيد بضرورة تعويض الضرر المعنوي، وكل ما هنالك وجوب التعزير فيما لا حد فيه، والتعزير كما أوضحنا لا يكون بمال.

وعلمياً فقد خاصم عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فغضب عبد الرحمن وسب العبد بقوله: يابن السوداء، فغضب النبي لذلك غضباً شديداً، ورفع يده قائلاً: «ليس لابن بيضاء على ابن سوداء سلطان إلا بالحق» فخجل عبد الرحمن بن عوف، واستخدى - أي وضع خده على التراب - ثم قال للعبد: طأ عليه حتى ترضى، ولم يدفع له مالاً كتعويض حتى يرضى.

كما روي أن عمر بن الخطاب، قام بتأديب شاهد زور، بتسويد وجهه وإركابه الدابة مقلوباً، ولم يغرمه مالاً لتعويض المضرور من شهادة الزور⁽¹²⁾.

(9) أ. علي الخفيف. المسؤولية المدنية في الميزان الفقهي الإسلامي. مجلة معهد البحوث والدراسات الإسلامية. «جامعة الدول العربية» العدد 3. 1972. ص 92.

(10) د. مصطفى أحمد الزرقا. الفعل الضار والضمان فيه. ط 1/ 1988. ص 123 وما بعدها.

(11) رواء البخاري. ج 108. مطبعة القاهرة.

(12) د. أحمد فتحي بهنسي. العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الرائد العربي. بيروت. ط 2. 1983. ص 202 وما بعدها.

إن فكرة التعويض المالي عن الضرر المعنوي فكرة أجنبية في لفظها وفي فحواها، وغريبة عن أحكام الشريعة الإسلامية، وهو أمر مستحدث ليس له نظائر في الفقه الإسلامي، ولا توجد أي سابقة قضائية يقرر فيها القضاة التعويض عن الضرر المعنوي⁽¹³⁾.

ثالثاً: وجهة النظر المؤيدة لفكرة الضرر المعنوي

من مفاخر الإسلام أن تعاليمه مبنية على الرحمة والرفقة، وتشريعاته تقوم على المواساة وجبر الضرر وتقريغ الكرب وإيناس الوحشة وعزاء المصاب وتضميد الجرح وتهوين الفاجعة، وأن رب الكون أرحم الراحمين، وشريعته كلها رحمة، وما بعث نبيه ﷺ إلا رحمة للعالمين.

ومن المقرر شرعاً أن أحكام الشريعة الإسلامية إنما تستهدف حماية مصالح الناس ورفع الضرر عنهم، ولهذا كان من مقاصد تلك الأحكام العامة، حفظ ضرورات الحياة، التي تحتل قمة المصالح المعتبرة، وهي: النفس والدين والعقل والعرض والمال.

لذلك أوجبت هذه الشريعة تطبيق القصاص، والحدود، والدية، وفق نصوص صريحة، وأوجبت التعزير فيما لا نص فيه، بحسب ما يتوصل إليه بالاجتهاد، توفيراً للاستقرار، واستئصالاً للمنازعات والخصومات، واحتراماً لسلطان الحق، وعملاً على نشره.

إلا أن الشريعة الإسلامية لم تقيد المسلمين - فيما لا نص فيه - بمنهج معين، بل فوضت لهم الرأي والاعتماد على ما يقدرون من مصالح وحقوق واجبات في الأزمنة المختلفة والأماكن المتباينة.

والتعزير يكون بحسب اجتهاد القاضي، إما بالتغليظ في القول والتوبيخ باللسان، والحبس، والقتل، والضرب، والجلد، والصفع، والعزل من

(13) د. محمد فوزي فيض الله. المسؤولية التقصيرية بين الشريعة والقانون. أطروحة. كلية الشريعة، جامعة الأزهر. 1962. ص 127.

الوظيفة، والتشهير أو التطواف بالجاني في الأماكن العامة، وإتلاف المواد والمعدات أو أخذها⁽¹⁴⁾. كما يمكن التعزير بدفع مال⁽¹⁵⁾، والتعزير بالمال قد يكون أمضي من التأنيب أو التوبيخ أو الضرب، والتعزير مشروع إلا أنه جزاء غير محدد لا كمّاً ولا كيفاً، وهو مقابل ما يؤدي الكرامة ويخدش السمعة والعرض، وهذا الجزاء إذن يعوض عن كل ضرر معنوي⁽¹⁶⁾.

وبواسطة «حكومة عدل» يمكن تقدير التعويض اللازم لجبر الضرر الذي لم يتحدد فيه التعويض بنص صريح، وهذا الأمر وارد في حق الطلاق، فهو وإن كان حق غير مالي، إلا أنه يمكن أن يرد عليه التقدير البدلي بالمال كما في الخلع⁽¹⁷⁾. إن المرونة التي يتصف بها نظام التعزير تجعله عاملاً من العوامل الفعالة في إيجاد حل لكل آثار أنواع الضرر من خلال قدرته وتنوعه على نحو يمكنه من مجابهة ومعالجة ما لم يرد بشأنه نص، أو في حالة تعذر تنفيذ الحد. والدية الواجبة على ما دون النفس هي أيضاً محددة ولها أحكام خاصة، ومرتبطة بفرديّة أو تعدد العضو فقط، دون اعتبار لما قد يؤدي إليه فقدان هذا العضو من أضرار أخرى، تتفاوت قوة وضعفاً تبعاً لاختلاف الظروف والجنس ونوع النشاط الذي يزاوله المضرور⁽¹⁸⁾.

(14) د. وهبة الزحيلي. العقوبات الشرعية والأقضية والشهادات. منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس. 1991. ج. 4. ص. 106.

(15) وهو ما يقول به الدكتور وهبة الزحيلي. 1991. المرجع أعلاه. ص. 109. وأيضاً د. محمد أحمد سراج. ضمان العدوان في الفقه الإسلامي. دار الثقافة. القاهرة. ط 1/ 1989. ص. 496.

وكذلك د. أحمد فتحي بهنسي. الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي. بيروت. دار النهضة العربية. 1991. ج. 1. ص. 336.

(16) وهو ما يراه د. عبد السلام التونسي. في كتابه مؤسسة المسؤولية في الشريعة الإسلامية. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية. طرابلس. ط 1. 1994. ص. 259 و 263.

(17) الموافقات للشاطبي ج. 2. ص. 320. حكومة العدل تكون في الجنابة على ما لا تمكن فيه المماثلة عمداً كان أو غير عمد، ويترك تقدير الجزاء فيها للقاضي، ويحملها محدث الضرر.

(18) د. سعيد عبد السلام. التعويض عن ضرر النفس في القانون الوضعي، والفقه الإسلامي، والدول العربية. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. 1990. ص. 275 و 282.

ولا شك أن الاعتداء على ما دون النفس وما يخلفه من آلام وتشوه ونقص في المنفعة والمظهر، يجعل المصاب يشعر بأنه غير سوي ويتأذى من هذا النقص في شعوره وإحساسه، وقد يلزمه هذا الإحساس طول عمره، وهذا هو الضرر المعنوي بعينه⁽¹⁹⁾.

إن دية النفس المقررة شرعاً يبرز فيها مظهر الزجر والردع والتعويض، إلا أن هذا التعويض لا يغطي إلا الجانب المعنوي للإنسان، وخاصيته أنه محدد المقدار وله أحكام خاصة، وتحديد الدية بمقدار موحد دون تفرقة يدل على أن تقديرها جاء نتيجة لتساوي الأفراد في حقهم في الحياة، والحق في الحياة من الحقوق المعنوية.

والى جانب ذلك تأمر الشريعة الإسلامية بوجوب اجتناب إيذاء المسلم في عرضه أو شرفه أو سمعته أو إحساسه، ابتداء من مجرد التنازع بالألقاب والسخرية والهمز واللمز، والتعير باللون، والرمي بالزنا ونفي النسب، وكل فعل أو قول أو إشارة تلحق المذلة والعار بالإنسان، كرمي شخص بأنه خبيث أو فاسق أو سفاح أو مرتش أو خائن أو عديم الأمانة أو جاهل⁽²⁰⁾.

وقررت حد القذف⁽²¹⁾ على من قذف غيره بالزنا أو نفي النسب، بشكل حصري، إلا أن الأذى قد يلحق الشخص بغير القذف بالزنا أو نفي النسب،

= أراجع إلى القانون رقم 6 لسنة 1423 بشأن أحكام القصاص والدية المنشور بالجريدة الرسمية. العدد 5/1423.

وتجب الدية في القتل غير العمد، وتحملها العاقلة، وإذا وجبت بغير ذلك - العمد، الصلح، الإقرار - وجبت في مال المقتول، وتجب الدية على ما دون النفس من غير عمد على عضو تمكن فيه المماثلة. د. سعيد عبد السلام. 1990. المرجع أعلاه. ص104.

(19) د. سعيد عبد السلام. 1990. المرجع أعلاه. ص29.

(20) أراجع إلى القانون رقم 8 لسنة 1423 بشأن حماية المجتمع من الظواهر التي حرمها القرآن الكريم. المنشور بالجريدة الرسمية، العدد 5/1423. والآية 11 و12 من سورة الحجرات.

د. محمد أحمد سراج. 1989. مرجع سابق. ص498.

(21) أراجع إلى القانون رقم 52 لسنة 1974 في شأن، إقامة حد القذف. المنشور بالجريدة الرسمية. العدد 52/1974.

لذلك وجب التعزير. والتعزير لا يمنع من أن يحكم للمقذوف أو المفترى عليه بالتعويض جبراً لما أصابه من ضرر معنوي أو مادي⁽²²⁾.

ومتى تعسف الإنسان في استعمال حقوقه، فمن دون شك يترتب على ذلك التعسف إضرار بالغير، قد يكون ضرراً مادياً أو ضرراً معنوياً، أو الاثنين معاً، كأن يتعسف الزوج في استعمال حق الطلاق، فإن ذلك يلحق بالزوجة ضرراً أدبياً ومادياً يمكن تعويضه لها بالمال، تقدره المحكمة من خلال ظروف الحياة التي كانت عليها في بيت الزوجية، ومن مستواها الاجتماعي شخصياً وعائلياً⁽²³⁾.

ولقد تقرر للمطلقة الحق في مؤخر الصداق والنفقة، وفوق ذلك لها الحق في المتعة، التي تعطى للزوجة المفارقة لزوجها بطلاق أو نحوه بدون سبب منها، جبراً لخاطرها، لما لحق بها من الإيحاء وإيلام الفرقة⁽²⁴⁾، ورأياً للمصداق الذي ألم بنفسها، وتضميداً للجرح الذي أصابها، ومسحاً لدمعها ولرأسها حين تركها زوجها بعد رغبة فيها واختيار لها.

روي عن عائشة الخثعمية كانت عند الحسن بن علي بن أبي طالب، فلما أصيب علي وبويع الحسن بالخلافة، قالت: «لتهنك الخلافة يا أمير المؤمنين» فقال: «يقتل علي وتظهرين السماتة، اذهبي فأنت طالق ثلاثاً» قال الراوي:

(22) عمر كركوكلي القاضي. حكم الشرع في تعويض المتهم عما يلحقه بسبب الدعاوى الكاذبة. مجلة العدالة «الإمارات» العدد 34. السنة 10. 1983. ص 10.

(23) حكم محكمة التعقيب التونسية بتاريخ 19/1/1981. المجلة العربية للفقهاء والقضاء. العدد 9/ 1989. ص 143.

(24) د. علي البدري أحمد الشرقاوي. متعة الفراق. مجلة الدراسات القانونية «مصر» العدد 1. السنة 1979/1. ص 169.

أ. بلحساني الحسين، مبدأ التعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه الإسلامي ومدونة الأحوال الشخصية. مجلة الميادين «مغربية» عدد خاص 1988. ص 220.

د. محمد بن أحمد الصالح. متعة الطلاق في الفقه الإسلامي. مجلة أضواء الشريعة. «سعودية» العدد 1398.9. ص 45. وتنص المادة الحادية والخمسون من قانون الزواج والطلاق رقم 10 لسنة 1984 على ما يلي: «فإن كان الطلاق بسبب من الزوج حكمت المحكمة بتمتع حسب سر المطلق أو عسره».

فتلفت بجلبابها وقعدت حتى انقضت عدتها، فبعث إليها بعشرة آلاف متعة، وبقية ما بقي من صداقها، فقالت: «متاع قليل من حبيب مفارق» فلما بلغه قولها بكى، وقال: «لولا أنني أبنت الطلاق لها لراجعتها». فكانت المتعة تعويضاً لها عما أصابها من ألم الفراق.

ويبرز تحريم الضرر المعنوي فيما ذكره الرسول ﷺ في خطبته بحجة الوداع: «إن الله تبارك وتعالى قد حرم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها، كحرمه يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا». وإذا كان الاعتداء على الدماء والأموال يعتبر ضرراً مادياً، فإن الاعتداء على الأعراض لا ينتج عنه إلا ضرر «معنوي». وكذلك في حديثه «لا ضرر ولا ضرار» الذي صار قاعدة فقهية، أقرته الشريعة الإسلامية، والنفي الذي يفيد النهي والتحريم في هذا الحديث جاء عاماً ليشمل تحريم كل صور الضرر وأنواعه، فهو نص عام وقصره على الضرر المادي يعد تخصيصاً بغير مُخصَّص، والقاعدة أن المطلق يجري على إطلاقه ما لم يقم دليل على تقيده⁽²⁵⁾.

إن فكرة الضرر المعنوي ووجوب التعويض عنه أمر واقع أدركه الفقهاء، وعبروا عن معناه وإن كانوا لم يصيبيوا المسمى⁽²⁶⁾. ومبدأ المسؤولية عن الضرر أمر مقرر وأساسي في الإسلام، ويتأكد ذلك بالقواعد التالية: «لا ضرر ولا ضرار» «الضرر يزال» «الضرر لا يزال بمثله» «والضرر يدفع بقدر الإمكان»⁽²⁷⁾.

كما تقرر بحسب رأي الفقهاء أن «كل من ارتكب منكراً أو أذى مسلماً بغير حق، بقول أو فعل أو إشارة يلزمه التعزير»⁽²⁸⁾.

وقرر الإمام الشافعي مبدأ التعويض عن الضرر المعنوي في مجال الأضرار

(25) د. منذر عبد الحسين الفضل. الضرر المعنوي في المسؤولية المدنية. المجلة العربية للغة والقضاء. العدد 10/1989. ص55.

(26) د. عبد الله المبروك النجار. الضرر الأدبي، دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون. الرياض. دار المريخ. 1995. ص283.

(27) المواد 19، 20، 25، 31، من المجلة العلنية.

(28) حاشية ابن عابدين. 3/203.

الجسمية، كالضرب والجرح، التي تسبب عاهات مستديمة وآلاماً ناشئة عنها تبقى في نفس المضرور. وإلى هذا اتجه المالكية⁽²⁹⁾.

كما تقرر أن سائر جراح البدن إذا بدأت وبقي لها أثر، ففيها حكومة عدل، والتعويض هنا يجب على الشين وتقويت الجمال⁽³⁰⁾.

ونقل السرخسي في المبسوط عن الإمام محمد بن الحسن في الجراحات التي تندمل دون أن يبقى لها أثر أنه «تجب فيها حكومة العدل بقدر ما لحق المجروح من الألم» (81/26).

ونقل ابن قدامة في المغني: «إن قطع حلمتي الثديين عند مالك والثوري توجب ديتهما إن ذهب اللبن، وإلا وجبت حكومة بقدر شينه، أي بقدر العيب الجسدي الذي يصيب المرأة» (9/623 و624).

وفي الدر المختار أنه لو ضربه أسواطاً ولم يكن لها أثر ليس فيها أرش مالي، أما العقوبة فواجبة، وقال أبو يوسف: عليه أرش الألم، وهي حكومة عدل» (5/576، 577).

وجاء في كتاب البحر الزخار: «وفي الألم حكومة وفي الإيلام» «ولا شيء في قطع طرف الشعر، إذ لا يؤثر في الجمال، فإن أثر بأن أخذ النصف فما فوق فحكومة، لما فيه من الزينة» (5/280)⁽³¹⁾.

لقد وضع الفقهاء القدامى الأسس لما يؤصل أحكام الضرر المعنوي، ويحدد معالمه، ويبين مدى مشروعية التعويض عنه، إلا أن البناء لم يكمله من أتى بعدهم من المشتغلين بهذا المجال، وبقيت فكرة الضرر المعنوي من فرط ندرة ما تلاقيه من اهتمام في مجال الدراسات الفقهية، تبدو غير واضحة المعالم؛ لذلك لم نثر على واقعة يقرر فيها فقهاء الشريعة الإسلامية التعويض

(29) د. منتر عبد الحسين الفضل. مرجع سابق. ص55.

انظر كتاب الأم للشافعي. ج6/448. مشار إليه في المرجع أعلاه.

(30) بدائع الصنائع للكاساني. ج10/4706 و4805. مشار إليه في المرجع أعلاه.

(31) د. مصطفى أحمد الزرقا. ط1/1988. مرجع سابق. ص122.

عن الضرر المعنوي في دائرة التصرفات الشرعية الإرادية، لأن القواعد الكلية وأدلة الأحكام الشرعية المتصلة بجبر الضرر وإزالته تسمح بتعويض الضرر المعنوي بصورة مطلقة، سواء في نطاق العمل غير المشروع الواقع على النفس أو المال أو في نطاق الالتزامات الشرعية - المعاملات -.

وبالمقابل لم نثر على نص أو حديث شريف أو قاعدة كلية تنكر الضرر المعنوي وتحرم التعويض عنه⁽³²⁾.

إن تعويض الضرر هو أمر توجبه العدالة وتحتّمه القاعدة العامة في الضمان بسبب الفعل الضار، وهي تقضي بوجوب محو الضرر من حيث الصورة، فإن تعذر ذلك وجب نفي الضرر من حيث المعنى بالضمان، ليقوم البديل مقام المتلف، فينفي الضرر بقدر الإمكان⁽³³⁾.

كما أن العدالة والمثل العليا تأبى أن يفلت المتسبب في الضرر من كل التزام لمجرد أن الضرر معنوي. والتعويض بمقابل نقدي مهما قيل عن تعذر التكافؤ بينه وبين الضرر المعنوي الذي لا يقوّم بمال، فإنه يساعد ولو بقدر بسيط على تخفيف الألم عن نفس المضرور، كما هو الحال في حالة المتعة والخلع والدّية. كما أن صعوبة تقدير الضرر المعنوي وتقويمه بمقابل نقدي لا يجوز أن يكون سبباً في رفض فكرة الضرر المعنوي ووجوب التعويض عنه.

وليس المقصود بالتعويض مجرد إحلال مال محل مال، فإن الدية والأرش وبذل الخلع ليس فيه بدلٌ عن مال، ولا عما يقوّم بمال.

وعدم الاعتراف بالضرر المعنوي، ووجوب التعويض عنه يفتح الباب على مصراعيه للمعتدين على أعراض الناس وسمعتهم وشرفهم وكرامتهم، وفي هذا من المفسدة الخاصة والعامة ما يحتم العمل على درئها، ولا يتم ذلك إلا بتقرير وجوب التعويض عن الضرر بشكل مطلق، مادي أو معنوي.

(32) د. منذر عبد الحسين الفضل. بحث سابق الإشارة إليه. ص 55.

(33) د. سعيد عبد السلام 1990. مرجع سابق. ص 126.

ولقد أجمعت الدول الإسلامية على إقرار مبدأ الضرر المعنوي وضرورة التعويض عنه، ولا تجتمع أمة الإسلام على خطأ، وما رآه المسلمون حسناً فهو حسن.

وفي الاعتراف بالضرر المعنوي وضرورة التعويض عنه، حفظ لحرمة الناس، ورعاية للحق، وجبر للضرر، وقمع للعدوان، ودليل قاطع على صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان.



وجس مسعود الطوير

إن القراءة علم منقول موصول بالسند بالنبي ﷺ لا مجال للرأي فيه إلا في محل الترجيح بين القراءات وتوجيهها صرفياً وصوتياً ونحويّاً. من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهاً في العربية ووافقت خط المصحف - أي مصحف عثمان - وصح سند روايتها فهي قراءة صحيحة لا يجوز ردها.

قال أبو بكر بن العربي: «ومعنى ذلك عندي أن تواترها تبع لتواتر المصحف الذي وافقته وما دون ذلك فهو شاذ»⁽¹⁾.

ولا شك أن تعدد القراءات مثل تعدد الآيات في زيادة المعنى، مع بقاء أصول الألفاظ ودلالاتها الأصلية، فيتعلق التعدد بالمعاني البلاغية الثانوية بقول

(1) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير - الدار التونسية للنشر 53/1.

الشوكاني: «وقد تقرر أن القراءتين بمنزلة الآيتين، فكما أنه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة إحداهما على زيادة العمل بتلك الزيادة، كذلك يجب الجمع بين القراءتين»⁽²⁾.

وقد أدرك بعض الشعراء المتميزين في العصر الإسلامي ذلك فضمنوا اختلاف المعاني باختلاف الألفاظ في قصائدهم، من ذلك أن قصيدة أبي تمام (حبيب بن أوس الطائي) التي اعتنى بصياغتها وتنقيحها حين مدح بها المعتصم في فتح عمورية تقرأ فيها كلمة أنباء بصورتين الأولى: بفتح الهمزة «أنباء على هيئة الجمع للنبأ والأخرى بكسر الهمزة على المصدرية وذلك من قوله:

السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب»⁽³⁾

ولا شك أن صورة الشاعر وهو يقف أمام أميره الممدوح فيقرأ الكلمة مرة بصورة، ثم يكرر البيت ويقرأها بالصورة الأخرى، سيكون أبلغ أثراً من اقتصاره على شكل واحد لأداء الكلمة»⁽⁴⁾.

ولا شك أن القرآن الكريم كان أبلغ في تعبيره من الشعراء وأشعارهم والخطباء وخطبهم، فجاء في أعلى مراتب الفصاحة وأرقى درج البلاغة، وكان تعدد القراءات فيه من البراهين الساطعة والأدلة القاطعة على أن هذا القرآن كلام الله، وعلى صدق المُنزَّل عليه وهو محمد ﷺ.

يقول السيوطي وهو يعدد فوائد تنوع القراءات: «ومنها المبالغة في إعجازه بإيجازه إذ تنوع القراءات بمنزلة الآيات، ولو جعلت دلالة كل لفظ على حدة لم يخف ما كان فيه من التطويل»⁽⁵⁾.

وقد أشار ابن سبع السبتي إلى هذه الظاهرة وعدها خاصية من خواص النظم القرآني فقال: «ثم إن هنا ميزة أخرى اختص بها نظم القرآن وهي أن الله

(2) فتح القدير، دار الفكر بيروت 1403هـ/ 1983/ 1/ 226.

(3) ديوان أبي تمام/ بيروت، دار الفكر للجميع، ص14.

(4) سعيد فاندي/ مذكرة في علوم القرآن، ص1.

(5) الإتيان في علوم القرآن/ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني -

القاهرة - ط أولى 1387/ 1967 - 1/ 227.

تعالى يسره للذكر، ولو طال بكثرة ألفاظه لعظمت المحنة على أهل الدين في حفظه، فلفظ الله بأن جعله في غاية الوجازة ليسهل حفظه، وجعل ألفاظه مشتملة على معان كثيرة بوجازتها ليظهر فضله، وتظهر فضيلة الدين على معرفته ومعرفة تأويله من أولي الأفهام⁽⁶⁾.

ولكي ندرك سعة النص القرآني لهذا التنوع الذي يثري المعنى ويحافظ على إيجاز الألفاظ نورد ما ذكره الشيخ الطاهر بن عاشور في مقدمة تفسيره، وهو يتحدث عن فائدة تعدد القراءات حيث يقول: «إن اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل مالك وملك... هي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير؛ لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات من ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة⁽⁷⁾. وبعد أن يورد أمثلة متعددة لآيات قرآنية اختلفت فيها أوجه القراءات يعقب بقوله: «جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي ﷺ، وأنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى، ليقراً القراء بوجوه، فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر وهذا نظير التضمن في استعمال العرب⁽⁸⁾».

ويحدد مسؤولية توضيح تلك الاختلافات في القراءات للمفسرين فيقول: «على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة؛ لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالباً فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن⁽⁹⁾».

ومن مظاهر الإعجاز القرآني في هذا الجانب أن هذه الاختلافات في القراءات على كثرتها لا تؤدي إلى تناقض في المقروء ولا تضاد، ولا إلى تهافت وتخاذل، بل تزيد الألفاظ إحكاماً والمعاني توسعاً وإثراءً. ومن الفوائد البديعة

(6) شفاء الصدور/ مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 1383، ص49.

(7) التحرير والتنوير 1/ ص55.

(8) المصدر نفسه 1/ ص55.

(9) المصدر نفسه 1/ ص55.

لتعدد القراءات تنوع في الأحكام المراد من الشرع؛ لأجل التوسعة على المكلفين باختلاف الأحوال والأسباب يقول السيوطي: «باختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام»⁽¹⁰⁾.

وقد ذكر هذه الفائدة الزرقاني وهو يعدد فوائد تعدد القراءات فقال: «ومنها الجمع بين حكمين مختلفين بمجموع القراءتين»⁽¹¹⁾.

وقبل الخوض في تفسير بعض النماذج القرآنية التي أدى اختلاف القراءة فيها إلى تنوع في الأحكام الشرعية نشير إلى اختلاف وقع بين العلماء حول مسألة ترجيح إحدى القراءتين على الأخرى. فقد ذهب بعض العلماء إلى منع ذلك وعلى رأسهم أبو جعفر النحاس الذي يقول: «السلامة عند أهل الدين إذا صحت القراءتان ألا يقال إحداهما أجود لأنهما جميعاً عن النبي ﷺ، فيأثم من قال ذلك، وكان رؤوساء الصحابة ينكرون مثل هذا»⁽¹²⁾.

وأخذ بهذا الرأي الشيخ شهاب الدين أبو شامة فقال: «قد أكثر المصنفون في القراءات والتفاسير من الترجيح بين قراءة (ملك) و(مالك) حتى إن بعضهم يبالغ إلى حد يكاد يسقط وجه القراءة الأخرى، وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب تعالى بهما»⁽¹³⁾ ويؤكد الزركشي على ذلك بقوله: «قد ترجح إحدى القراءتين على الأخرى ترجيحاً يكاد يسقط القراءة الأخرى، وهذا غير مرضي، لأن كليهما متواترة»⁽¹⁴⁾.

لكن كثيراً من العلماء كان لا يرى مانعاً من ترجيح قراءة على غيرها، ومن بين هؤلاء مكّي بن أبي طالب الذي صنف كتاباً سماه: «الكشف عن وجوه القراءات» ومحمد بن جرير الطبري والزمخشري وغيرهم. ويعد ابن رشد

(10) الإتيان، 1/ 226 وانظر البرهان في علوم القرآن - الزركشي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم المكتبة المصرية صيدا - بيروت - 1/ 326.

(11) مناهل العرفان - مطبعة عيسى الحلبي - القاهرة - ط الثالثة - 1/ .

(12) البرهان في علوم القرآن، 1/ 340.

(13) البرهان في علوم القرآن، 1/ 340.

(14) المصدر نفسه، 1/ 339.

الحفيد من الفقهاء الْمُجَوِّزِينَ لترجيح إحدى القراءات على الأخرى، فقد سئل عما يقع في كتب المفسرين والمعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: «أما ما سألت عنه عما يقع في كتب المفسرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض؛ لكونها أظهر من جهة الإعراب، وأصح في النقل وأيسر في اللفظ، فلا ينكر ذلك كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدمون عندنا - أي بالأندلس»⁽¹⁵⁾.

وإليك أيها القارئ الكريم أمثلة لآيات قرآنية تنوعت فيها الأحكام الشرعية نتيجة لتعدد القراءات بها:

1 - ﴿وَسَلُّوا نَكَاحَ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْرِضُوا ۗ أَلَيْسَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ﴾⁽¹⁶⁾ قرأ الحَرَمِيُّان وأبو عمرو، وابن عامر، وعاصم في رواية حفص عنه (يَطْهُرْنَ) بسكون الطاء وضم الهاء، وقرأ حمزة والكسائي وعاصم في رواية أبي بكر والمفضل عنه «يَطْهُرْنَ» بتشديد الطاء والهاء وفتحهما⁽¹⁷⁾.

ورجَّح أبو علي الفارسي قراءة تخفيف الطاء إذ هو ثلاثي مضاد طمئت وهو ثلاثي⁽¹⁸⁾ ورجح الطبري قراءة تشديد الطاء، وعزا ذلك إلى اللغويين، لأنهم قالوا معنى الكلمة حتى يتطهرن أدغمت التاء في الطاء لتقارب مخرجيهما. . وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ حتى يَطْهُرْنَ بتشديدها وفتحها بمعنى حتى يقتسلن لإجماع الجميع على أن حراماً على الرجل

(15) التحرير والتنوير 1/ 62.

(16) سورة البقرة، الآية: 222.

(17) ابن عطية المحرر الوجيز تحقيق المجلس العلمي بفاس - مطابع فضالة - المغرب ط ثانية (1403/ 1982) 2/ 180.

الأولى تخريج القراءة من كتب القراءات كالتنزيل لابن الجزري فيذكر خلف من القراء العشرة مكان المفضل أو يقتصر على السبعة ويستدل على ذلك بقول الإمام الشاطبي.

(18) المصدر نفسه 2/ 181.

بعد انقطاع دم حيضها حتى تطهر»⁽¹⁹⁾ ويرر الطبري هذا الترجيح بأن أولى القراءتين بالصواب أنفاهما للبس عن فهم سامعها، إذ كان في قراءة التخفيف والضم ما لا يؤمن معه اللبس على سامعها في تأويلها فيرى أن للزوج غشيانها بعد انقطاع دم حيضها وقبل اغتسالها وتطهرها»⁽²⁰⁾.

ويرد ابن عطية كلام الطبري فيقول: «وما ذهب إليه الطبري من أن قراءة شد الطاء مضمناها الاغتسال وقراءة التخفيف مضمناها انقطاع الدم أمر غير لازم، وكذلك ادّعاؤه الإجماع، أما أنه لا خلاف في كراهية الوطء قبل الاغتسال بالماء»⁽²¹⁾. وبسبب اختلاف القراء اختلف أهل العلم في وطء الحائض بعد طهرها وقبل الاغتسال، فذهب مالك والشافعي والجمهور إلى أن الطهر الذي يحل جماع الحائض التي يذهب عنها الدم هو تطهرها بالماء كطهور الجنب. وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه إذا انقطع دم الحائض بعد مضي عشرة أيام - وهي أكثر مدة الحيض عندهم - جاز لزوجها أن يطأها قبل الغسل وإن كان انقطاعه قبل العشر لم يجز حتى تغتسل أو يدخل عليها وقت صلاة»⁽²²⁾.

ويرجع مكّي بن أبي طالب سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى اختلاف القراءات فيقول: «فمن قرأ مضموم الهاء مخففاً كان على معنى ارتفاع الدم وانقطاعه... ومن قرأ بفتح الهاء مشدداً كان على معنى التطهير بالماء»⁽²³⁾. وقد أشار السيوطي في الإتقان إلى تنوع الأحكام في هذه الآية تبعاً لتعدد قراءاتها فقال: «وقد حكوا خلافاً غريباً في الآية إذ قرئت بقراءتين، فحكى أبو الليث السمرقندي في كتاب البستان قولين: أحدهما: أن الله قال بهما جميعاً، والثاني أن الله قال بقراءة واحدة إلا أنه أذن أن تقرأ بقراءتين ثم اختار توسطاً وهو أنه إن

(19) جامع البيان في تفسير القرآن. دار الجيل بيروت 2/ 227.

(20) المصدر نفسه 2/ 227.

(21) المحرر الوجيز 2/ 181.

(22) ابن رشد الحفيد - بداية المجتهد ونهاية المقتصد - دار الفكر بيروت، 1/ 41.

(23) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها مكّي القيسي مؤسسة الرسالة - بيروت ط4/

1987م، 1/ 293، 294.

كان لكل قراءة تفسير يغاير الأخرى فقد قال بهما جميعاً وتصير القراءتان بمنزلة آيتين⁽²⁴⁾.

ويرد أبو بكر بن العربي على من يرى أن القراءتين بمعنى واحد فيقول: «فإن قيل المراد بقوله تعالى: ﴿حَيَّ يَطْهَرُنَّ﴾ حتى ينقطع عنهن الدم وقد يستعمل التشديد موضع التخفيف فيقال تَطَّهَّرَ بمعنى طَهَّرَ كما يقال قَطَعَ وقَطَعَ ويكون هذا أولى لأنه لا يفتقر إلى إضمار، ومذهبكم يفتقر إلى إضمار قولك بالماء قلنا: لا يقال أطهرت المرأة بمعنى انقطع دمها ولا يقال قَطَعَ مشدداً بمعنى قطع مخففاً، وإنما التشديد بمعنى تكثير التخفيف»⁽²⁵⁾.

وعني ابن العربي بقوله: (فإن قيل) أبا حنيفة الذي يرى أن معنى الآية الغاية في الشرط هو المذكور في الغاية قبلها يكون قوله: ﴿حَيَّ يَطْهَرُنَّ﴾ مخففاً هو بمعنى قوله: ﴿يَطْهَرُنَّ﴾ مشدداً بعينه ولكنه جمع بين اللغتين في الآية كما قال تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّخِذُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ حُجَّةً لِّأَنْ يُخْرِجَهُمْ مِنَ الدِّينِ وَهُمْ يَحِبُّونَ﴾⁽²⁶⁾ ويستدل أبو حنيفة بقول الكمي:

وما كانت الأنصار فيها أذلة ولا غيباً فيها إذا الناس غيب⁽²⁷⁾
ويذكر القرطبي تخريجاً آخر لأبي حنيفة يرى فيه أبو حنيفة بأن القراءتين كالآيتين، فيجب أن يعمل بهما «ونحن نحمل كل واحدة منهما على معنى فنحمل المخففة على ما إذا انقطع دمها للأقل فإننا لا نُجَوِّز وطأها حتى تغتسل، لأنه لا يؤمن عوده، ونحمل القراءة الأخرى على ما إذا انقطع للأكثر فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل»⁽²⁸⁾.

ويتصر أبو بكر بن العربي لمذهبه المالكي فيرد قول أبي حنيفة بقوله:

(24) الإفتان 1/ 226.

(25) أحكام القرآن - دار الكتب العلمية بيروت، 1/ 228.

(26) سورة التوبة، الآية: 108.

(27) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن - دار إحياء التراث العربي بيروت، ط ثانية 3/ 89.

(28) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 3/ 89.

«فأما أبو حنيفة فينتقض قوله بما ناقض فيه، فإنه تعلق بأن الدم إذا انقطع لأقل الحيض لم تؤمن عودته. قلنا ولا تؤمن عودته إذا مضى وقت صلاة فبطل ما قلته»⁽²⁹⁾.

ويرد ابن رشد رأي أبي حنيفة فيقول: «وأما اعتبار أبي حنيفة أكثر الحيض في هذه المسألة فضعيف»⁽³⁰⁾.

ومن المعلوم أن ابن رشد لا يظهر تعصباً لمذهب فقهي بعينه، ولا يقبل من تلك المذاهب قولاً إلا بدليل، وهو يعبر عما كان يتحلى به ابن رشد من نزعة علمية منطقية في منهجه.

وقد حذا حذو ابن العربي من مفسري المالكية القرطبي فيرد احتجاج أبي حنيفة بقوله: «إن ذلك ليس من كلام الفصحاء ولا ألسن البلغاء؛ لأنه يقتضي التكرار في التعداد وإذا أمكن حمل اللفظ على فائدة مجردة لم يحمل على التكرار في كلام الناس فكيف في كلام العليم الحكيم»⁽³¹⁾.

وإلى الرأي نفسه، رأي الجمهور، ذهب الشوكاني في تفسيره حيث يقول: «والأولى أن يقال: إن الله تعالى جعل للحل غايتين - كما تقتضيه القراءتان، إحداهما انقطاع الدم والأخرى التطهر منه، والغاية الأخرى مشتملة على زيادة عن الغاية الأولى، فيجب المصير إليها، وقد دل على أن الغاية الأخرى هي المعتبرة قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ﴾ فإن ذلك يفيد أن المعتبر التطهر لا مجرد انقطاع الدم»⁽³²⁾.

وقد أشار ابن رشد إلى أسباب ترجيح مذهب الجمهور بأن صيغة التفعّل إنما تنطلق على ما يكون من فعل المكلفين لا على ما يكون من فعل غيرهم، فيكون قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ﴾ أظهر في معنى الغسل بالماء منه في الطهر

(29) أحكام القرآن لابن العربي 1/ 228.

(30) بداية المجتهد 1/ 43.

(31) الجامع لأحكام القرآن 3/ 89.

(32) فتح القدير، دار الفكر، بيروت 1403/ 1983 - 1/ 226.

الذي هو انقطاع الدم، والأظهر يجب المصير إليه حتى يدل الدليل على خلافه»⁽³³⁾.

وقد تأثر من المحدثين بهذا الرأي الزرقاني الذي يقول: «لا ريب أن صيغة التشديد تفيد وجوب المبالغة في طهر النساء من الحيض؛ لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، أما قراءة التخفيف فلا تفيد هذه المبالغة»⁽³⁴⁾.

وقد اختلف العلماء القائلون بأن الطهر بالماء هل المراد به جميع الجسد أو الوضوء أو طهر الفرج، لأن الطهر في كلام العرب وعرف الشرع اسم مشترك يطلق على هذه المعاني.

فقال قوم هو الاغتسال بالماء، وقال قوم منهم مجاهد وعكرمة وطاوس إن انقطاع الدم يحلها لزوجها، ولكن تنوضاً، وقال جماعة منهم الأوزاعي إنها إن غسلت فرجها بالماء جاز وطؤها يعني كل حائض طهرت، متى طهرت وبه قال أبو محمد بن حزم الظاهري⁽³⁵⁾، ويترجح رأي الجمهور القائلين بأن المراد بالطهر هو غسل كفسل الجنابة لكثرة الآثار الواردة في هذه المسألة.

2 - ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُتِلُوا إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾⁽³⁶⁾ «قرأ الجمهور ﴿وأرجلكم﴾ بفتح اللام وقرأ ابن كثير وحزمة وأبو عمرو وشعبة عن عامر وخلف وأبو جعفر عبارة ابن الجزري في النشر: قرأ نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفص بالانصب والباقون بالخفض ج 2 - ص 254 ويقول الإمام الشاطبي، في الاختصار على السبعة:

* وأرجلكم بالانصب (عم) (ر) ضمّاً (ع).

(33) بداية المجتهد - 1/ 41.

(34) مناهل العرفان - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ط الثالثة - 1/ 147.

(35) محمد صديق خان - نيل المرام من تفسير آيات الأحكام - دار الراشد العربي بيروت 1401/ 1981 ص 70 بتصرف.

(36) سورة المائدة، الآية: 6.

وعم: رمز نافع وابن عامر، والراء رمز الكسائي والعين رمز حفص.
«وأرجلكم» في الكسر⁽³⁷⁾ وتبعاً لاختلاف القراءتين تنوعت الأحكام الشرعية في الوضوء فقراءة النصب تدل على أنه يجب غسل الرجلين لأنها معطوفة على الوجوه والأيدي وإلى هذا ذهب الجمهور.

وأما قراءة الجر فتدل على أنه يجوز الاقتصاد على مسح الأرجل لأنها معطوفة على الرؤوس، يقول مكي بن أبي طالب: «وحجة من خفضه أنه حمله على العطف على الرؤوس لأنها أقرب إلى الأرجل من الوجوه والأكثر في كلام العرب أن يحمل العطف على الأقرب من حروف العطف»⁽³⁸⁾، وذهب ابن جرير الطبري إلى أن فرضهما التخيير بين الغسل والمسح وجعل القرائتين كالروايتين⁽³⁹⁾.

وقد رجح النحاس رأي الطبري بقوله: «ومن أحسن ما قيل فيه أن المسح والغسل واجبان جميعاً، فالمسح واجب على قراءة من قرأ بالخفض، والغسل واجب على قراءة من قرأ بالنصب، والقراءتان بمنزلة آيتين»⁽⁴⁰⁾ وإلى هذا الرأي ذهب الظاهرية أخذاً بظاهر النص وإعمالاً للقراءتين بقول داود الظاهري: «يجب الجمع بين الأمرين على اقتضاء القراءتين»⁽⁴¹⁾ وقد أورد المفسرون في تفاسيرهم أدلة القائلين بالمسح تبعاً لقراءة الخفض، فقد نقل ابن عطية أنه روي عن ابن عباس أنه قال: «الوضوء غسلتان ومسحتان» وهو يعني بذلك غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، كما روي أن الحجاج خطب بالأهواز فذكر الوضوء فقال: اغسلوا وجوهكم وأيديكم وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم وأنه ليس شيء من ابن آدم أقرب من خبثه من قدميه فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيهما، فسمع ذلك أنس بن مالك فقال: صدق الله وكذب الحجاج قال الله

(37) المحرر الوجيز 5/ 47.

(38) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 406.

(39) جامع البيان في تفسير القرآن 6/ 82.

(40) الجامع لأحكام القرآن 6/ 92.

(41) فتح القدير 2/ 18.

تعالى: ﴿وَأَمْسِكُوا بُرُءُوكُمْ وَأَزْوَاجَكُمْ﴾⁽⁴²⁾ ويتبين من هذه الحادثة أن أنس بن مالك كان يرجح قراءة الخفض، وقد روي عنه أنه قال: «نزل القرآن بالمسح والسنة بالغسل» وقد استدلل أصحاب هذا الرأي أن التيمم يمسح فيه ما كان غسلاً ويُلغى ما كان مسحاً.

لكن كثيراً من الفقهاء والمفسرين لم يسلموا بهذا الرأي، فهذا أبو بكر بن العربي يؤكد على اتفاق العلماء على وجوب غسل الرجلين ويحصر القائلين بالمسح فيقول: «ما علمت من رد ذلك سوى الطبري من فقهاء المسلمين، والرافضة من غيرهم، وتعلق الطبري بقراءة الخفض»⁽⁴³⁾ ثم يرجع ابن العربي الرأي الراجح في نظره بقوله: «إن القراءتين محتملتان تقتضي بأنهما جائزتان فردهما الصحابة إلى الرأس مسحاً، فلما قطع بنا حديث النبي ﷺ ووقف في وجوهنا وعيده قلنا جاءت السنة قاضية بأن النصب يوجب العطف على الوجه واليدين ودخل بينهما مسح الرأس، وإن لم تكن وظيفته كوظيفتهما لأنه مفعول قبل الرجلين لا بعدهما، فذكر لبيان الترتيب لا ليشتراك في صفة التطهر»⁽⁴⁴⁾ وهو يعني بقوله «جاءت السنة قاضية بأن النصب بوجوب العطف على الوجه واليدين» أنه يثبت في الأحاديث الصحيحة من فعله ﷺ وقوله غسل الرجلين فقط، فقد ورد في صحيح مسلم وغيره أن رجلاً توضأ فترك على قدمه مثل موضع الظفر فقال له ﷺ ارجع فأحسن وضوءك»⁽⁴⁵⁾.

ويقصد ابن العربي بقوله: «ووقف في وجوهنا وعيده» ما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال وقد رأى قوماً يتوضأون وأعقابهم تلوح فنأدى بأعلى صوته: «ويل للأعقاب من النار»⁽⁴⁶⁾.

(42) المحرر الوجيز 5/ 48.

(43) أحكام القرآن 2/ 72.

(44) أحكام القرآن 2/ 72.

(45) صحيح مسلم بشرح النووي - المطبعة المصرية - القاهرة، كتاب الطهارة - وجوب استيعاب محل الطهارة - 1349هـ - 3/ 132.

(46) صحيح البخاري بحاشية السندي، دار الفكر بيروت - كتاب الوضوء - باب غسل الأعقاب 1/ 43، وصحيح مسلم بشرح النووي - كتاب الطهارة - وجوب غسل الرجلين 3 - 128.

وقد سبقه إلى هذا الرأي الإمام الشافعي، فقد أورد الشوكاني في تفسيره ذلك فقال: «والفصل بالمسوح بين المغسولات يفيد وجوب الترتيب في تطهير هذه الأعضاء وعليه الشافعي»⁽⁴⁷⁾، ويحاول ابن العربي تثبيت القراءتين بحكمين مختلفين فيقول: «وجاء الخفض لسببين أن الرجلين تمسحان حال الاختيار على حائل وهما الخفان بخلاف سائر الأعضاء، فعطف بالنصب مغسولاً على مغسول، وعطف بالخفض ممسوحاً على ممسوح وصح المعنى فيه، وقد حاول بعض مفسري الغرب الإسلامي الجمع بين القراءتين بالاحتكام إلى اللغة، فهذا مكّي بن أبي طالب يرى أن المسح في كلام العرب قد يأتي بمعنى الغسل فيقول: «لكن لما حمل الأرجل على الرأس في الخفض على المسح قامت الدلالة من السنة والإجماع ومن تحديد الوضوء في الأرجل مثل التحديد في الأيدي المغسولة على أنه أراد بالمسح الغسل والعرب تقول: تمسحت للصلاة أو توضأت للصلاة»⁽⁴⁸⁾، وإلى الرأي نفسه ذهب ابن عطية في تفسيره ولعله قد أخذه عن مكّي بن أبي طالب، فقد كان كثير النقل عنه يقول ابن عطية: «وذهب قوم ممن يقرأ بكسر اللام إلى أن المسح في الرجلين هو الغسل، وروي عن أبي زيد أن العرب تسمي الغسل الخفيف مسحاً»⁽⁴⁹⁾.

ويبدو أنه كذلك متأثر برأي شيخه أبي علي الفارسي الذي نقل عنه أن المراد بمسح الرجلين الغسل، ومن الدليل على أن مسح الرجلين يراد به الغسل أن الحد قد وقع فيهما يالئ كما وقع في الأيدي وهي مغسولة ولم يقع في المسح حد»⁽⁵⁰⁾، والواقع أن هذا الدليل هو للقائلين بالغسل لا المسح.

ويؤيد القرطبي رأي سابقه من المفسرين المغاربة فيقول: «وهو الصحيح فإن لفظ المسح مشترك يطلق بمعنى المسح ويطلق بمعنى الغسل... يقال مسح

(47) فتح القدير 18/2.

(48) الكشف عن وجوه القراءات 406/1.

(49) المحرر الوجيز 48/5.

(50) المصدر نفسه 48/5.

الله ما بك إذا غسلك وطهرك من الذنوب»⁽⁵¹⁾. وهذا الرأي فيه نظر لأن فيه تحميلاً للألفاظ ما لا تحتمل، وأولى الآراء بالقبول في نظري أن القراءتين متواترتان. ولا يجوز إسقاط أو إهمال إحداهما وإعمال الأخرى ولكن تؤكد قراءة النصب غسل الرجلين؛ لأن السنة والآثار تؤيد ذلك، وتنصرف قراءة الجبر إلى مسح الرجلين إن كان عليهما خفان، لأنه لم يصح عن النبي ﷺ أنه مسح رجله إلا وعليهما خفان فيبين ﷺ بفعله الحالة التي تغسل فيها الأرجل والحال التي تمسح فيها.

3 - ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾.⁽⁵²⁾ قرأ حمزة والكسائي بغير ألف «لمستم»⁽⁵³⁾ فأضاف الفعل والخطاب للرجال دون النساء على معنى مس بعض الجسد ومس اليد الجسد فجرى الفعل من واحد، ودليله قوله: ﴿وَلَمْ يَمَسَّ يَدَا بَشَرٍ﴾⁽⁵⁴⁾ ولم يقل يماسيني، أيضاً فإن اللمس يكون بغير الجماع كالغمز والإفضاء باليد إلى الجسد.

وقرأ الباقون «لامستم» بألف جعلوا الفعل من اثنين وجعلوه من الجماع، فجرى على المفاعلة لأن الجماع لا يكون إلا من اثنين⁽⁵⁵⁾ وإلى هذا الرأي ذهب محمد بن يزيد المبرد حيث قال: «الأولى في الفقه أن يكون لامستم بمعنى قبلتم ونحوه ولمستم بمعنى غشيتهم»⁽⁵⁶⁾ وقد اختلف الصحابة ومن بعدهم في معنى الملامسة المذكورة في الآية يقول السيوطي: «باختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام؛ ولهذا بنى الفقهاء نقض وضوء الملموس وعدمه على اختلاف القراءة في «لمستم» و«لامستم»⁽⁵⁷⁾ فتعدد القراءات أدى إلى تنوع

(51) الجامع لأحكام القرآن 6/ 92.

(52) سورة المائدة، الآية: 6.

(53) أبو زرعة بن زنجلة. حجة القراءات - تحقيق سعيد الأفغاني - ط جامعة قاريونس ص 205.

(54) سورة مريم، الآية: 20.

(55) الكشف عن وجوه القراءات لمكي بن أبي طالب، 1/ 391.

(56) فتح القدير 1/ 470.

(57) الإتيان 1/ 226.

الأحكام، فاختلف السلف الصالح في المراد من الملامسة في قوله تعالى: ﴿لَمَسْتُمْ﴾ فذهب عليّ وابن عباس والحسن إلى أنّ المراد به الجماع وهو مذهب الحنفية، وذهب ابن مسعود وابن عمر والشعبي إلى أنّ المراد به اللمس باليد وهو مذهب الشافعية⁽⁵⁸⁾.

فأبو حنيفة يرى أنّ اللفظة مخصصة للّمس الذي هو الجماع، فالجنب يتيمم واللامس باليد لم يجر له ذكر فليس يحدث، ولا هو ناقض وضوء، فإذا قبل الرجل امرأته للذة لم يتقضى وضوءه⁽⁵⁹⁾ وعضدوا هذا الرأي بما رواه الدارقطني عن عائشة أنّ النبي ﷺ قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ⁽⁶⁰⁾ وقد رد الفقهاء استدلال أبي حنيفة بالحديث فقال القرطبي: «وأما ما استدل به أبو حنيفة من حديث عائشة فحديث مرسل» كما رد اعتماده على قول ابن عباس أنّ المراد باللامسة هي الجماع لقولهم «قد خالفه الفاروق وابنه وتابعه عبد الله بن مسعود» ورووا الدليل اللغوي للحنفية بأنّ الملامسة من باب المفاعلة ولا تكون إلا من اثنين، واللمس باليد إنما يكون من واحد، فثبت أنّ الملامسة هي الجماع ردوه بقولهم «اللامسة مقتضاها التقاء البشريتين سواء كان ذلك من واحد أو من اثنين لأن كل واحد منهما يوصف لامس وملمس»⁽⁶¹⁾ ويستند الشوكاني على قراءة «لمستم» في الرد على رأي الحنفية فيقول: «وعلى فرض أنّ الملامسة ظاهرة في الجماع فقد ثبتت القراءة المروية عن حمزة والكسائي بلفظ «أو لمستم» هي محتملة بلا شك ولا شبهة، ومع الاحتمال فلا تقوم الحجة بالمحتمل»⁽⁶²⁾.

أما الشافعية فيرون أنه إذا أفضى الرجل بشيء من بدنه إلى بدن المرأة سواء

(58) محمد علي الصابوني - روائع البيان في تفسير آيات الأحكام - عالم الكتب - بيروت - 1406 / 1986م - 1/ 544، 545.

(59) المحرر الوجيز 4/ 130.

(60) سنن الدارقطني - تحقيق عبد الله هاشم يماني - دار المحاسن - القاهرة (1386/ 1966) 1/ 138.

(61) الجامع لأحكام القرآن، 5/ 225.

(62) فتح القدير 1/ 470.

كان باليد أو بغيرها من أعضاء الجسم تعلق نقض الطهر به، وهو قول ابن مسعود وابن عمر والزهرري.

وقال الأوزاعي: «إذا كان اللمس باليد نقض الطهر وإذا كان بغير اليد لم ينقضه لقوله تعالى: ﴿فَلَسَوْهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾⁽⁶³⁾ ويستدل الشافعية على هذا الرأي بأن اللمس حقيقة في المس باليد وفي الجماع مجاز أو كناية والأصل حمل اللفظ على حقيقته، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.

كما ترجح رأيهم هذا بالقراءة الثانية «أو لمستم النساء»⁽⁶⁴⁾. ويرد الحنفية على هذا الدليل بأن المجاز إذا كثر استعماله كان أدل على الحقيقة كالحال في اسم الغائط الذي هو أدل على الحدث الذي هو مجاز منه على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة.

وذهب المالكية إلى أن اللمس ينقض الوضوء إذا كان للذة ولا ينقض إذا لم يقصد اللذة⁽⁶⁵⁾.

ويعترض أبو بكر بن العربي على رأي الحنفية ويذهب إلى أن الملامسة من دون الجماع فيقول: «وهو الظاهر من معنى الآية فإن قوله في أولها «ولا جُنْباً» أفاد الجماع وأن قوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ أفاد الحدث وأن قوله: ﴿أَوْ لَسْتُمْ﴾ أفاد اللمس والقبل فصارت ثلاث جمل لثلاثة أحكام وهذه غاية في العلم والإعلام، ولو كان المراد باللمس الجماع كان تكراراً في الكلام وكلام الحكيم ينتزه عنه»⁽⁶⁶⁾ فهو يعتمد على ظاهرة الإعجاز البياني في القرآن ليرد به رأي الأحناف كما اعتمد ابن العربي على آراء الصحابة فنقل عن ابن عمر أن قبلة الرجل امرأته وجسها بيده من الملامسة، وكذلك قول عبد الله بن مسعود وهو كوفي فما بال أبي حنيفة خالفه؟ فهو يذهب إلى أن القراءتين

(63) سورة الأنعام، الآية: 7.

(64) رواتع البيان 1/ 545.

(65) المحرر الوجيز 4/ 130، تفسير القرطبي 5/ 223.

(66) أحكام القرآن، 1/ 564.

تحملان معنى واحداً فيقول: «ولو كان معنى القراءتين مختلفاً لجعلنا لكل قراءة حكمها وجعلناهما بمنزلة الآيتين ولم يتناقض ذلك ولا تعارض»⁽⁶⁷⁾.

أما ابن رشد فبعد أن عرض آراء المدارس الفقهية في هذه المسألة ترجح له مذهب الحنفية فقال: «والذي اعتقده أن اللمس وإن كانت دلالة على المعنيين إلا أنه أظهر عندي في الجماع، وإن كان مجازاً؛ لأن الله تعالى قد كنى بالمباشرة واللمس عن الجماع وهما في معنى اللمس»⁽⁶⁸⁾.

بينما ينقل القرطبي عن المروزي أنه يرجح رأي الشافعية ويرد رأي المالكية فيقول: «قول الشافعي أشبه بظاهر الكتاب لأن الله تعالى قال: ﴿أَوْ لَمْ يَسْمُ الْإِنْسَاءُ﴾ ولم يقل بشهوة ولا من غير شهوة وكذلك الذين أوجبوا الوضوء من أصحاب النبي ﷺ لم يشترطوا الشهوة وكذلك عامة التابعين»⁽⁶⁹⁾.

ويقلل المروزي من قيمة رأي المالكية في المسألة بقوله: «فأما ما ذهب إليه مالك من مراعاة الشهوة واللذة من فوق الثوب يوجب الوضوء فقد وافقه على ذلك الليث بن سعد ولا نعلم أحداً قال ذلك غيرهما»، ويرد القرطبي هذا الحصر بقوله: «ذكر الحافظ أبو عمر بن عبد البر أن ذلك قول إسحاق وأحمد وروي ذلك عن الشعبي والنخعي كلهم قالوا: إذا لمس فالتذوجب الوضوء وإذا لم يلتذ فلا وضوء»⁽⁷⁰⁾ ويتنصر القرطبي لمذهبه المالكي بصحيح الخبر عن عائشة قالت: «كنت أنام بين يدي رسول الله ورجلاي في قبْلته فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي وإذا قام بسطتهما ثانياً»⁽⁷¹⁾.

ثم يعلق بقوله: «فهذا يخص عموم قوله ﴿أَوْ لَمْ يَسْمُ﴾ فكان واجباً لظاهر الآية انتقاض وضوء كلٍّ لأمس كيف لأمس، ودلت السنة التي هي البيان لكتاب

(67) المصدر نفسه 564/1.

(68) بداية المجتهد 28/1.

(69) الجامع لأحكام القرآن 5/225.

(70) الجامع لأحكام القرآن 5/226.

(71) صحيح البخاري بحاشية السندي - دار الفكر - بيروت - كتاب الصلاة - باب التطوع خلف المرأة 1/100.

الله تعالى أن الوضوء على بعض الملامسين دون بعض، وهو من لم يلتذ ولم يقصد⁽⁷²⁾ ويرد الشوكاني رأي الشافعية بأن هذا الحكم تعم به البلوى ويثبت به التكليف العام، فلا يحل إثباته بمحتمل، وقد وقع النزاع في مفهومه، ويرى أن تمسك الشافعية بقراءة «المستم» لا يرفع من قوة استدلالهم فيقول: «وأما وجوب الوضوء أو التيمم على من لمس المرأة بيده أو بشيء من بدنه فلا يصح القول به استدلالاً بهذه الآية لما عرفت من الاحتمال»⁽⁷³⁾.

4 - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعِدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ﴾⁽⁷⁴⁾.

فأ عاصم وحزمة والكسائي «جزاء» بالتثنية ورفع (مثل) وقرأ الباقر بغير تثنية وخفض (مثل)⁽⁷⁵⁾.

وحجة من نَوَّ أنَّهُ لما كان (مثل) في المعنى صفة لـ(جزاء) ترك إضافة الموصوف إلى صفته وأجراه على بابه، فرفع جزء بالابتداء والخبر محذوف تقديره فعلية جزء، وجعل (مثل) صفة لجزاء على تقدير فجزاء مماثل للمقتول من الصيد.

وحجة من أضاف مثل إلى جزء أن العرب تستعمل في إرادة الشيء مثله يقولون إني أكرم مثلك أي أكرمك وقال عز وجل ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ﴾⁽⁷⁶⁾ أي بما آمنت به لا بمثله لأنهم إذا آمنوا بمثله لم يؤمنوا، فالمراد بالمثل الشيء بعينه. وبعد أن كشف مكِّي بن أبي طالب عن وجه القراءتين رجح قراءة التثنية فقال: «والقراءتان قويتان لكن التثنية أحب إليّ لأنه الأصل ولأنه لا إشكال فيه»⁽⁷⁷⁾.

(72) الجامع لأحكام القرآن 5/ 226.

(73) فتح القدير 1/ 570.

(74) سورة المائدة، الآية: 95.

(75) حجة القراءات لابن زنجلة ص 134.

(76) سورة البقرة، الآية: 137.

(77) الكشف عن وجوه القراءات 1/ 418.

وقد نقل القرطبي عن أبي علي الفارسي أن قراءة الرفع غير منون والإضافة تقتضي أن يكون الجزاء غير المثل؛ إذ الشيء لا يضاف إلى نفسه، وإنما يجب عليه جزاء المقتول لا جزاء مثل المقتول، والإضافة توجب جزاء المثل لا جزاء المقتول⁽⁷⁸⁾.

ونتيجة لاختلافات القراءات في هذه الآية اختلف أهل العلم في صفة الجزاء، وكيف يجزئ قاتل الصيد من المحرمين ما قتل بمثله من النعم، فقال بعضهم: ينظر إلى أشبه الأشياء به شيئاً من النعم فيجزيه به ويهديه إلى الكعبة، وقال آخرون يقوم الصيد المقتول قيمته من الدراهم ثم يشتري القاتل بقيمته نداءً من النعم، ثم يهديه إلى الكعبة، وقد ذكر ابن العربي في تفسيره أن اختلاف القراءات في هذه الآية قاد العلماء إلى الاختلاف في الحكم الشرعي فقال: «ومن يعجب فعجب من قراءة المكي والمدني والبصري والشامي (فجزاء مثل) بالإضافة، وهذا يقتضي الغيرية بين المضاف والمضاف إليه، وأن يكون الجزاء لمثل المقتول لا المقتول. ويقول أهل الكوفة من الفقهاء إن الجزاء غير المثل ويقول المدنيون والمكيون والشاميون إن الجزاء هو المثل، فيبني كل واحد منهم مذهبه على خلاف مقتضى قراءة بلده»⁽⁷⁹⁾ وقد ذهب مالك والشافعي وأحمد والجمهور إلى أن الحكمين ينظران إلى مثل المقتول في الخلقة وعظم المراءى فيجعلان ذلك من النعم جزاءه، وقد نقل عن الضحاك بن مزاحم والسدي وجماعة من الفقهاء أن في النعامة وحمار الوحش ونحوه بدنة، وفي الوعل والأيل ونحوه بقرة، وفي الظبي ونحوه كبشاً، وفي الأرنب ثنية من الغنم، وفي البريوع حمل صغير⁽⁸⁰⁾.

واستدل الجمهور على رأيهم بحكم عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف على قبيصة بن جابر في الظبي بشاة، قال قبيصة: «فقلت يا أمير المؤمنين إن أمره أهون من أن تدعو من يحكم معك قال: فضربني بالدرة حتى سابقتة

(78) الجامع لأحكام القرآن 6/ 309.

(79) أحكام القرآن 1/ 182.

(80) المحرر الوجيز 5/ 191.

عدواً ثم قال: أقتلت الصيد وأنت محرم ثم تخمض الفتوى⁽⁸¹⁾.

وذهبت فرقة من أهل العلم منهم النخعي وغيره إلى أن المماثلة إنما هي في القيمة، يقوم الصيد المقتول ثم يشتري بقيمته نذ من النعم ثم يُهدى⁽⁸²⁾ وقد أخذ الحنفية بهذا الرأي وعملوا به، يقول أبو حنيفة: «إنما يعتبر المثل في القيمة دون الخلقة فيقوم الصيد دراهم في المكان الذي قتله فيه، أو في أقرب موضع إليه إن كان لا يباع الصيد في موضع قتله فيشتري بتلك القيمة هدياً إن شاء أو يشتري بها طعاماً ويطعم المساكين...»⁽⁸³⁾ وقد احتج الحنفية بأنه لو كان الشبه من طريق الخلقة معتبراً في النعامة بدنه وفي الحمار بقرة وفي الطي شاة لما أوقفه على عدلين يحكمان به؛ لأن ذلك قد علم فلا يحتاج إلى نظر، وإنما الاحتياج إلى العدول فيما تشكل الحال فيه ويضطرب وجه النظر فيه⁽⁸⁴⁾.

ويترجح رأي الحنفية عند ابن رشد الحفيد الذي يأخذ بالرأي إذا قوي استدلاله بغض النظر عن الانتماء للمذهب المالكي، فبعد أن يورد سبب الاختلاف ويبين أن حمل المثل على القيمة أقوى يورد أدلة منها: أن المثل الذي هو العدل منصوص عليه من الإطعام والصيام، وأن المثل إذا حمل على التعديل كان تماماً في جميع الصيد، فإن من الصيد ما لا يلقي له شبيه، وأيضاً فإن الحكم في الشبيه قد فرغ منه، فأما الحكم بالتعديل فهو شيء يختلف باختلاف الأوقات، ولذلك هو كل وقت يحتاج إلى الحكمين المنصوص عليهما⁽⁸⁵⁾.

لكن بالرجوع إلى كتب تفسير آيات الأحكام وكتب الفقه نجد أن كثيراً من العلماء لا يوافقون الحنفية على رأيهم هذا. فهذا ابن جرير الطبري يقول بعدما يعرض رأي الفريقين: «وأولى القولين في تأويل الآية ما قال عمر وابن عباس

(81) موطأ مالك - دار الكتب العلمية - بيروت، (1984/1405) كتاب الحج فدية ما أصيب من الطير والوحش ص 218، 219.

(82) المحرر الوجيز 5/192.

(83) الجامع لأحكام القرآن 6/310.

(84) المصدر نفسه 6/310.

(85) بداية المجتهد 1/263.

ومن قال بقولهما إن المقتول من الصيد يجزئ بمثله من النعم كما قال الله تعالى: ﴿فَبَرَاءٌ مِّمَّا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ وغير جائز أن يكون مثل الذي قتل من الصيد دراهم، وقد قال الله تعالى من النعم لأن الدراهم ليست من النعم في شيء⁽⁸⁶⁾.

وكذلك رد أبو بكر بن العربي رأى أبي حنيفة ومن وافقه بقوله: «إن مراعاة ظاهر القرآن مع شبه واحد من طريق الخلقة أولى من إسقاط ظاهر القرآن مع التوفر على مراعاة الشبه المعنوي»⁽⁸⁷⁾ وأشار ابن العربي إلى أنه حقق هذه المسألة في كتابه «ملجئة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين».

ويتصدى القرطبي لرأي الحنفية محتكماً إلى اللغة بأن المثل يقتضي بظايره المثل الخلقي الصوري دون المعنى، وأن لفظ النعم مبين لجنس المثل، وأن قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ الضمير راجع إلى مثل من النعم لأنه لم يتقدم ذكر لسواه يرجع الضمير عليه، وأن قوله: «هدياً بالغ الكعبة» يفيد أن الذي يتصور فيه الهدى مثل المقتول من النعم، فأما القيمة فلا يتصور أن تكون هدياً ولا جرى لها ذكر في نفس الآية⁽⁸⁸⁾ ويفند القرطبي دليل الأحناف بأنه لو كان الشبه معتبراً لما أوقفه على عدلين بقوله: «إن اعتبار العدلين إنما وجب للنظر في حال الصيد من صغر وكبر وما لا جنس له مما له جنس، وإلحاق ما لم يقع عليه نص بما وقع عليه نص»⁽⁸⁹⁾.

وما لا شك فيه أن القراءتين صحيحتان متواترتان، وأن الأحكام الشرعية المبنية على تلك القراءات لها قوتها وسندها، وذلك دليل على رحابة النص القرآني وإعجازه الذي لا تحده الأفهام.

5 - ﴿أَلَا سَجْدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَوْتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁹⁰⁾ قرأ أبو عمرو ونافع وعاصم وحزمة آل يسجدوا بتشديد الـ. وعلى هذه القراءة فليس بموضع

(86) جامع البيان في تفسير القرآن 31/7.

(87) أحكام القرآن 181/2.

(88) الجامع لأحكام القرآن 310/6.

(89) الجامع لأحكام القرآن 309/6.

(90) سورة النمل، الآية: 25.

سجدة لأن ذلك خبر عنهم يترك السجود إما بالتزوين أو بالصد أو بمنع الاهتداء⁽⁹¹⁾.

وقرأ ابن عباس وأبو جعفر والزهري وأبو عبد الرحمن والحسن والكسائي وحמיד ألا بالتخفيف على جهة الاستفتاح، ووقف الكسائي من هذه الفرقة على يا ثم يتدئ اسجدوا، قال الكسائي: ما كنت أسمع الأشياخ يقرؤونها إلا بالتخفيف على نية الأمر، واحتج الكسائي لقراءته بأنه روي عن رسول الله ﷺ أنه موضع سجدة⁽⁹²⁾.

فعلى هذه القراءة اسجدوا في موضع جزم بالأمر والوقف على (ألا يا) ثم يتدئ فيقول اسجدوا، لأن ياء النداء ينادى بها الأسماء دون الأفعال، يقول ابن عطية «وهذه القراءة مقدر فيها النداء والمنادى محذوف، وتقديره إن جعلناه اعتراضاً (يا هؤلاء)، ويجيء موضع سجدة، وإن جعلناه من كلام الهدهد (يا قوم أو يا عقلاء) ونحو هذا ومنه قول الشاعر:

ألا يا سَلَمي يا دار مَيّ على البلا ولا زال منهالاً بجرعائك القطر⁽⁹³⁾
وقد اختلف الفقهاء من وجوب هذه السجدة من عدمه تبعاً لتعدد القراءات، واختار أبو حاتم وأبو عبيدة قراءة التشديد، وذهب الأخير إلى أن قراءة التخفيف وجه حسن إلا أنه فيه انقطاع الخبر عن أمر سبأ، ثم رجع بعد إلى ذكرهم وبهذا الرأي أخذ النحاس⁽⁹⁴⁾.

وممن أشار إلى تنوع الأحكام في هذه الآية دون ترجيح، الزجاج الذي يرى أن قراءة التخفيف تقتضي وجوب السجود دون التشديد، وقد سبقه إلى ذلك الفراء حيث قال: «من خفف (ألا) كان الأمر بالسجود ومن شدد لم

(91) الجامع لأحكام القرآن 186/13.

(92) المحرر الوجيز 105/12.

(93) المصدر نفسه 105/12 وانظر ديوان ذي الرمة (غيلان بن عقبة العدوي) تحقيق: عبد القدوس أبو

صالح مؤسسة الإيمان - بيروت - (1402 - 1982) 559/1.

(94) الجامع لأحكام القرآن 186/13.

يكن⁽⁹⁵⁾ وبعد أن ساق الزركشي هذا الرأي علق عليه بقوله: «وقد نُوزع في ذلك»⁽⁹⁶⁾ وهو يعني أن كثيراً من العلماء لم يقبل ذلك الرأي. فهذا الزمخشري يرد رأي الزجاج بقوله: «وما ذكره الزجاج من وجوب السجدة مع التخفيف دون التشديد فغير مرجوع إليه»⁽⁹⁷⁾ والذي يحتاج له الزمخشري أن سجدة التلاوة واجبة على القراءتين يقول: «فإن قلت أسجدة التلاوة واجبة في القراءتين أم في إحداهما؟ قلت: هي واجبة فيهما جميعاً؛ لأن مواضع السجدة إما أمر بها أو مدح لمن أتى بها أو ذم لمن تركها، وإحدى القراءتين أمر بالسجود والأخرى ذم للتارك»⁽⁹⁸⁾.

وأراد الزمخشري أن يقوي دليله مستنداً على مذهبه الحنفي فقال: وقد اتفق أبو حنيفة والشافعي على أن سجدة القرآن أربع عشرة، وإنما اختلفا في سجدة (ص) فهي عند أبي حنيفة سجدة تلاوة وعند الشافعي سجدة شكر، وفي سجدتي سورة الحج⁽⁹⁹⁾ فهو يبرز من خلال هذه العبارة اتفاق الحنفية والشافعية على وجوب سجدة سورة النمل. والمُطَّلِع على كتب الفقه المقارن يَظْهَرُ له رجحان رأي الفريق الذي يرى أن القراءتين تفيدان وجوب سجدة النمل، فقد أورد عبد الرحمن الجزيري المواضع التي تطلب فيها سجدة التلاوة، ويبيِّن إجماع أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة على سجدة سورة النمل⁽¹⁰⁰⁾.

واعتمد الأحناف في تخريج بعض الأحكام على بعض القراءات الشاذة، وامتنع بقية الفقهاء عن هذا المسلك في الاحتجاج، ومن المعلوم أن القراءة الشاذة هي التي لم يصح إسنادها كإبدال الجيم حاء من قوله تعالى: ﴿قَالِيَوْمَ

(95) البرهان في علوم القرآن - الزركشي - 326/1.

(96) المصدر نفسه 326/1.

(97) الكشف، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة - الطبعة الأخيرة 1392/1972م - 145/3.

(98) المصدر نفسه 145/3.

(99) المصدر نفسه 145/3.

(100) الفقه على المذاهب الأربعة، دار الدعوة - إستانبول (1404/1984) 469/1.

نَتَجِيكَ بِدِيكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً»⁽¹⁰¹⁾ وقراءة كلمة خلفك بفتح اللام من الآية نفسها⁽¹⁰²⁾.

قال النووي في شرح المذهب: «لا تجوز القراءة في الصلاة وغيرها بالقراءة الشاذة؛ لأنها ليست قرآناً؛ لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر والقراءة الشاذة ليست متواترة ونقل ابن عبد البر إجماع المسلمين على أنه لا تجوز القراءة بالشواذ، ولا يُصَلَّى خلف من يقرأ بها»⁽¹⁰³⁾ ولكن بعض العلماء ذهبوا إلى أنه يستفاد من القراءة الشاذة في تفسير القراءة المتواترة، فقد نقل السيوطي عن أبي عبيد قوله في فضائل القرآن: «المقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها كقراءة ابن مسعود: «فاقطعوا أيمانها» ثم يعلق السيوطي على ذلك بقوله: «فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرآن وقد كان يروى هذا عن التابعين في التفسير، فيستحسن، فكيف إذا روي عن كبار الصحابة ثم صار في نفس القراءة فهو أكثر من التفسير وأقوى، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل»⁽¹⁰⁴⁾ ويضرب صبحي الصالح أمثلة للقراءات الشاذة التي ساعدت على بيان الأحكام الفقهية فيقول: «فقراءة ابن مسعود «فاقطعوا أيمانها» ساعدت على فهم ما يقطع في حد السرقة، وقراءة سعد بن أبي وقاص «وله أخ أو أخت من أم» بزيادة من أم صرحت بنوع الأخوة من هذه القضية التشريعية المتعلقة بالميراث»⁽¹⁰⁵⁾.

ومما احتج به الأحناف من الشاذ المدرج قراءة عبد الله بن مسعود بزيادة «متابعات» في قوله تعالى في كفارة اليمين: «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ»⁽¹⁰⁶⁾ فأوجبوا

(101) سورة يونس، الآية: 92.

(102) مناهل العرفان للزرقاني 1/ 430.

(103) البرهان في علوم القرآن 1/ 333.

(104) الإتيان 1/ 227.

(105) مباحث في علوم القرآن - دار العلم للملايين - بيروت ط التاسعة عشرة 1996 م ص 252، 253.

(106) سورة المائدة، الآية: 89.

في كفارة الحائض تتابع الصيام إذا عجز عن الإطعام أو الإكساء أو العتق، وينوا حكمهم على هذه القراءة»⁽¹⁰⁷⁾.

وقد نقل القرطبي اختلاف الفقهاء في صيام كفارة اليمين فقال: «قرأها ابن مسعود «متابعات» فيقصد به المطلق، وبه قال أبو حنيفة والثوري وهو أحد قولي الشافعي، واختاره المزني قياساً على الصوم في كفارة الظهار، واعتباراً بقراءة ابن مسعود، وقال مالك والشافعي في قوله الآخر: يجزئه التفريق لأن التابع صفة لا تجب إلا بنص أو قياساً على منصوص وقد عُدما»⁽¹⁰⁸⁾.

ويسوق ابن رشد الحفيد أسباب الاختلاف بين الفقهاء في هذه المسألة فيقول: «وسبب اختلافهم في ذلك شيان: أحدهما هل يجوز العمل بالقراءة التي ليست في المصحف، وذلك أن قراءة عبد الله بن مسعود «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» والسبب الثاني: اختلافهم هل يحمل الأمر بمطلق الصوم على التابع أو ليس يحمل، إذا كان الأصل في الصيام الواجب بالشرع إنما هو التابع»⁽¹⁰⁹⁾.

وخلاصة القول في هذا البحث أن الآيات التي وردت فيه ليست كل الآيات التي تنوعت أحكامها بتعدد قراءاتها بل كان استقراء ناقصاً وأمثلة محددة، ويمكن أن يدرس هذا الموضوع بتوسع في رسالة علمية تكشف جوانبه وتوضح غوامضه، ويمكن القول إن علماء المسلمين قد اختلفوا في ترجيح القراءات المتواترة بعضها على بعض، بين مانع ومجيز، ولكل أدلته وحججه وعلله التي ينافح بها عن رأيه كما تبين من البحث، وإن فقهاء الأمصار غير ملزمين بمتابعة قراء بلدهم، فقد يختلف الحكم عن القراءة في المصر الواحد كما حصل في آية جزاء المحرم الذي يقتل الصيد، كما يبدو من البحث أن اختلاف المدارس

(107) الفخر الرازي - مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية بيروت ط أولى 1990 ف، 12/ 65.

(108) الجامع لأحكام القرآن 6/ 283، وانظر أحكام القرآن لابن العربي 2/ 162.

(109) بداية المجتهد 1/ 306.

الفقهية هو رحمة بالامة وتوسعة على المسلمين، وذلك ناتج عن رحابة النص القرآني وسعة إحياءاته.

ويمكن القول في الختام إن تنوع القراءات يقوم مقام تعدد الآيات في إثراء المعنى وذلك ضرب من ضروب البلاغة يتبدى من جمال الإيجاز وينتهي إلى كمال الإعجاز.



أ. خالد العربي الفرجاني

كلية الآداب - زوارة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي العربي الأمين،
وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد

فلقد جعل الله سبحانه وتعالى الإنسان خليفة في الأرض، ومما استخلفه عليه المال فجعله حارساً له، ومحافظةً عليه، ومنافعاً به، وذلك في حدود أمره ونواهيه، فقد أمر سبحانه وتعالى بالكسب الحلال، وبذل المال في أوجه الخير، ونهى عن الإسراف والتبذير، وأكل أموال الناس بالباطل. فحرم الربا، وأكل أموال اليتامى بغير حق، كما حرم كل العقود الفاسدة المبنية على الباطل، وأحلّ الله سبحانه وتعالى البيع، وعندما نقول أحلّ البيع فالمقصود بذلك البيع الحاضر، والبيع المؤجل وهو الدين، الذي يعرفه الفقهاء بأنه:

عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسبية، فإن العين عند العرب ما كان حاضراً والذِّين ما كان غائباً⁽¹⁾.

وهو من المعاملات التي أجازها المشرع الحكيم، رفقاً بالناس، وتسهيلاً لقضاء حوائجهم؛ لأن الإنسان قد يلجأ للتعامل به، بسبب آفة قضت على ما يملكه دون تعدُّ أو تقصير، أو بسبب ضيق في العيش يرجو من بعده يساراً، فكم من صاحب عيش كريم أعسر بعد ميسرة، وتلك الأيام يداولها الله بين الناس، فمن أوتي سعة من العيش لا يضمن بقاءها، وقد يكون التداين سبباً في سعة العيش ورغده؛ لأن التداين إذا بني على أسس قويمة وقواعد متينة كان «من أعظم رواج المعاملات»؛ لأن المقتدر على تنمية المال قد يعوزه المال فيضطر إلى التداين ليظهر مواهبه في التجارة، أو الصناعة، أو الزراعة؛ ولأن المترف قد ينضب المال من بين يديه وله قيلٌ بعد حين، فإذا لم يتداين اختل نظام ماله⁽²⁾. ولا يخفى ما للقروض من أهمية في المجال الاقتصادي، والاجتماعي، فكم من مبانٍ أسست، وأسر كونت عن طريق السلف الحلال الخالي من الربا. وقد ورد الدليل على مشروعية الذِّين من الكتاب والسنة.

أولاً: من القرآن الكريم

قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَكًّى فَاسْتَعْبُوهُ﴾⁽³⁾. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ بَدَّ وَصِيَّوْهُ يَوْمَ هَآ أَوْ دِينٍ﴾⁽⁴⁾. وقوله عز وجل: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَرْكَسُوا وَأَسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽⁵⁾. فقولته تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ أمر عام ينضوي تحته كل فعل للخير، ومن ضمنه مساعدة ذوي الحاجة بالإقراض وغيره.

(1) الترميزات للجرجاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط1 عالم الكتاب، بيروت، 1987 ص141.

(2) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية، 1984، 3/ 98.

(3) سورة البقرة، الآية: 281.

(4) سورة النساء، الآية: 11، 12.

(5) سورة الحج، الآية 75.

ثانياً: من السنة النبوية

يروى «أن النبي ﷺ دان واستقرض»⁽⁶⁾.

وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ «اشتري طعاماً من يهودي ورهته درعاً من حديد»⁽⁷⁾. والأحاديث النبوية الدالة على مشروعية التعامل بالدين كثيرة، وحسبنا ما ذكرنا.

ومشروعية التعامل بالدين مقيدة بالحاجة، فإذا لم تكن بالإنسان حاجة إلى التداين، فعليه الابتعاد عن التعامل به؛ لأنه من الأمراض الاجتماعية التي قد تنفشي في المجتمع كنفشي النار في الهشيم، فهو الذي ضيع كثيراً من الرجال، وقضى على كثير من الدول، فظلت ترزح تحت وطأة الاستعمار، وهو الذي أوقع العداوة والبغضاء بين أفراد الأمة الواحدة، فقوض ذلك البنيان المرصوص الذي كان يشد بعضه بعضاً، وفي الآخرة أشد نكالاً، فقد يحبس الإنسان المسلم عن الجنة بسبب الدين. يقول ﷺ: «نفس المؤمن معلقة بالدين حتى يقضى عنه»⁽⁸⁾.

وكان النبي ﷺ ذات مرة جالساً مع أصحابه في جنازة. فقال: «أههنا من بني فلان أحد؟ ثلاثاً فقام رجل فقال له النبي ﷺ: ما منعك في المرتين الأوليين أن لا تكون أجبتني أما إني لم أنوه بك إلا بخير، إن فلاناً - لرجل منهم - مات مأسوراً بدينه»⁽⁹⁾.

(6) شرح النبل وشفاء العليل، محمد بن يوسف إطفيش، ط2 دار الفتح، بيروت، دار التراث العربي ليبيا، مكتبة الإرشاد، جدة 1972ف، 79/3.

(7) صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ت(256هـ) دار الفكر، بيروت، 1981ف 45/3، 46، 82، 115، 116. وصحيح مسلم بشرح النووي، لاط، لات، 39/11، 40.

(8) سنن الدارمي، أبو محمد الدارمي، ت(225) دار إحياء السنة النبوية، كتاب البيوع، 262/2.

(9) سنن أبي داود، أبو داود السجستاني الأزدي، ت(275) دار إحياء السنة النبوية، 246/3 رقم الحديث: 3341. سنن النسائي، أبو عبد الرحمن النسائي، ت(303) بشرح جلال الدين السيوطي، دار الحديث، القاهرة 1987ف، 315/7.

وقال النبي ﷺ لسعد بن الأطول: «إن أخاك محبوس في دينه فاقض عنه»⁽¹⁰⁾.

ولهذا وذاك فقد اشترط الفقهاء عدة شروط لجواز التعامل بالدين منها:

الأول: ألا يتداين في سرف وفساد، ولا في غير مباح، وأن يستقرض قدر ما يسد به خلته ويقضي حاجته، فيجوز للإنسان أن يتداين إذا دعت الحاجة، كالافتقار إلى قوته، وقوت عياله، أما التداين لغير ذلك، كاستجلاب الكماليات، أو للترفيه والترويح عن النفس فذلك غير جائز. كما يحرم على الدائن أن يقرض أحداً يغلب على ظنه أنه يصرف ما اقترضه في معصية، كما يكره له أن يقرض من يغلب على ظنه أنه يصرف ما اقترضه في فعل مكروه⁽¹¹⁾.

الثاني: أن يعلم أن ذمته تفي بما عليه من دين، وألا يتداين إلا بما يستطيع وفاءه، وقد كره الإمام أحمد الشراء بدين ولا وفاء للدين عنده إلا اليسير لعدم تعذره⁽¹²⁾.

الثالث: أن يُعلم الدائن بحاله، ولا يقرضه من نفسه، ويحدد له أجلاً يتوقع فيه يساره حتى يوفيه حقه؛ لأنه ما رخص له في التداين إلا إذا خلصت النية في العزم على الأداء⁽¹³⁾. والله في عون عبد أخذ أموال الناس وهو ينوي الأداء؛ لأن من كانت هذه نيته «جعل الله له مخرجاً في الدنيا والآخرة»⁽¹⁴⁾.

وللعلماء في الشرط الثاني زيادة تفصيل وخلاف، فقد روى التيساني عن ميمونة زوج النبي ﷺ: «أنها استدانته فقيل: يا أم المؤمنين، تستدينين وليس

(10) نيل الأوطار شرح متقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، محمد الشوكاني، ت (1250) ط أخيرة، مصطفى البابي الحلبي، مصر. 1971، 59/6.

(11) مغني المحتاج، محمد بن أحمد الشرييني، ت (977) شركة ساهي بيروت، 1955، ف، 2/117.

(12) كشف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، 1051هـ - 3/313.

(13) (14) عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، أبو بكر محمد ابن العربي، ت (543هـ) مطبوع مع صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، 217/5، 218.

عندك وفاء؟ قالت: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أخذ ديناً وهو يريد أن يؤديه أحانه الله عز وجل»⁽¹⁵⁾.

وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ - قال: «من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»⁽¹⁶⁾.

فكيف يفعل الإنسان الذي قد تطرأ عليه ظروف تدعوه للتدائن، ولا وفاء عنده، وهو لا يعلم متى ييسط له في الرزق؟ فإذا كان الدين من المحظورات فإن الضرورات تبيحها، وقد تعامل النبي ﷺ نسيئة ليطعم أهله. فقد «اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهته درعاً من حديد»⁽¹⁷⁾. ويروى أنه ﷺ توفي ودفعه مرهونة عند اليهودي⁽¹⁸⁾.

إذا ثبت ذلك فليس على المدين من سبيل سوى أن يعلم الدائن بحاله، وأنه قد يصيب يسراً بعد عسر، وعليه فالدائن مخير بين أن يجعل يده مغلوطة إلى عنقه، فيحبس عنه الدرهم قبل الدينار، وبين أن يعطيه من فضل الله لا يبتغي من وراء ذلك وفاء، ولا يريد جزاء ولا شكوراً.

كما تجدر الإشارة هنا إلى أن الأحاديث الواردة في التشديد في الدين، والاستعاذة منه لا تمنع المحتاج الذي ليس عنده وفاء من التدائن، فقد قال بعض العلماء: بأن تلك الأحاديث إنما وردت فيمن تدائن في سرف وفساد، وفي غير مباح، وفيمن تدائن لغير حاجة، وهو يعلم أن ذمته لا تفي بما تحمله من دين؛ لأنه بفعل ذلك يكون قد عمد إلى أكل أموال الناس بالباطل. بينما يذهب فريق آخر إلى القول: بأنها وردت فيمن ترك وفاء ومات ولم يوص به؛ لأنه يجب على المدين أن يوصي بقضاء ما عليه من حقوق.

وآخر القول فيها: «أن هذا كله كان من التبيي ﷺ في الدين قبل أن يفتح

(15) سنن النسائي، 7/ 315، 316.

(16) صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، 3/ 82.

(17) سبق تخريجه، ينظر الهامش رقم: 7.

(18) صحيح الترمذي، ت (279هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، أبواب البيوع: 5/ 219.

الله عليه الفتوحات، وقبل أن تفرض الزكوات، فلما أنزل الله - تعالى - براءة،
ففرض فيها الزكوات وجعل فيها حقاً للمساكين، وابن السبيل، قال حيثنذ
النبي ﷺ من ترك مالا فلورثته ومن ترك ديناً فعلي⁽¹⁹⁾ - ⁽²⁰⁾.

أما الاستعاذة من الدين فلا تدل على «عدم جواز الاستدانة لأن الذي
استعذ منه غوائل الدين فمن أدان وسلم منها فقد أعاده الله وفعل جائزاً»⁽²¹⁾.
وقد علل النبي ﷺ الاستعاذة من الدين عندما سئل: ما أكثر ما تستعذ من
المغرم يا رسول الله؟ فقال: «إن الرجل إذا غرم حدث فكذب ووعد
فأخلف»⁽²²⁾. وكذب الحديث، وإخلاف الوعد كثيراً ما يكون صفة من صفات
الذين لا يتورعون عن أكل أموال الناس بالباطل، ومن كانت هذه حاله لم تجز
معاملته نسيئة.

أما الشرط الثالث فينص على تحديد الأجل، بحيث يجب على المتعاملين
تحديد أجل للوفاء.

وذلك لنفي الرب، ولقطع أسباب الخلاف بينهم.

كما أن تحديده يبعث الثقة والطمأنينة للمتعاملين، خاصة الدائن الذي قد
يخشى ضياع ماله، كذلك تعود فائدته على المدين الذي سيستعد خلال هذه
الفترة لقضاء ما عليه من حقوق، ولأهمية هذا الموضوع فإنني سأحدث عنه
بشيء من الإيجاز فيما تبقى من هذا البحث مبتدئاً بتعريفه.

(19) الحديث أخرجه البخاري، كتاب الإجارة: 59/3، 60. وأبو داود: 247/3 رقم: 3343،

والترمذي، أبواب الفرائض: 239/8.

(20) المقدمات الممهدة، ابن رشد (الجد)، ت(520هـ) تحقيق سعيد أحمد أعراب، ط1 دار
الغرب الإسلامي بيروت 1988ف، 2/304، 305.

(21) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر المسقلاني، ط1، دار الريان للتراث، القاهرة،
1986ف، 5/74.

(22) التفرغ، ابن الجلاب، ت(378هـ) تحقيق حسين سالم الدهماني، ط1، دار الغرب الإسلامي
بيروت، 1987ف. 2/138، 139. والحديث أخرجه البخاري كتاب الآذان 1/202 و3/85.

وأخرجه مسلم كتاب المساجد 5/87.

أولاً: تعريف الأجل

الاجل لغة: مدة الشيء. وهو الوقت الذي يحدد لانتهاه الشيء، أو حلوله⁽²³⁾.
واصطلاحاً: مدة محدودة النهاية مجعولة ظرفاً لعمل غير مطلوب فيه
المبادرة؛ لرغبة تمام ذلك العمل عند انتهاء المدة، أو في انقائها⁽²⁴⁾.

ثانياً: أقسام الأجل

والأجال على ضربين:

- 1 - آجال يتم تحديدها من قبل الله - سبحانه وتعالى - كتأخير يوم الحساب.
قال تعالى: ﴿وَمَا تُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدُّورٍ﴾⁽²⁵⁾. وكأجل الموت قال
تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ﴾⁽²⁶⁾.
كذلك الفترة الزمنية المحددة لاعتداد المطلقة والأرملة. يقول سبحانه
وتعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَیْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁽²⁷⁾. ويقول سبحانه
وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرَیْنَ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِی أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
خَبِيرٌ﴾⁽²⁸⁾. وأجل الحمل قال تعالى: ﴿وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ لِمَنْ أَجَلٌ
مُّسَمًّى﴾⁽²⁹⁾ - (30).

(23) الصحاح، الجوهري، ت(393هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين
بيروت 1987ف، مادة «أجل» 4/ 1621.

(24) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ت(1935ف) ط2 معادة بالأوفست، دار المعرفة بيروت، 3/
120. التحرير والتنوير، 99/ 3.

(25) سورة هود، الآية: 104.

(26) سورة الأعراف، الآية: 32.

(27) سورة البقرة، الآية: 226.

(28) سورة البقرة، الآية: 232.

(29) سورة الحج، الآية: 5.

(30) توضيح الأحكام على تحفة الحكام، عثمان التوزري، ط1، المطبعة التونسية 1339هـ 1/ 45،
نظرية الأجل في الالتزام في الشريعة الإسلامية والقوانين العربية، عبد الناصر العطار، مطبعة
السعادة 1985ف، ص8.

2 - آجال تحدد من قبل العباد، ولهم حق التصرف فيها، كالاتفاق على تأجيل ثمن المبيع أو تأخير الأجرة، أو الوفاء بالدين.

والبون شاسع بين الأجلين. فأجال الله ملزمة للعباد ثابتة لا تتقدم ولا تتأخر، فهي حق لله لا يجوز لأحد أن يحدث فيها تغييراً أو تبديلاً «لأن ذلك بمعنى تعديل أحكام الخالق، وهذا غير جائز؛ لأن هذه الحقوق ذات قدسية إلهية، وهي ليست ملكاً لأحد، كما لا يختص بها واحد»⁽³¹⁾. لذلك فإن كل أجل يخالف ما حدده الله - سبحانه وتعالى - يقع باطلاً.

وعلى خلاف ذلك آجال العباد، فهي تقبل الزيادة، والنقصان، والتقديم، والتأخير، وقد تسقط قبل الحلول، بالموت، أو الإفلاس، أو الإبراء⁽³²⁾.

ثالثاً: كيفية تحديد الأجل

كل أجل حدده الله - سبحانه وتعالى - فهو معلوم. ومن نعمه علينا - سبحانه - فقد أعلمنا ببعضها وأخفى علينا علم بعضها الآخر.

أما آجال العباد فهي على قسمين:

الأول: أجل إلى وقت معلوم، وهذا لا خلاف في جعله وقتاً لاستكمال عمل ما.

الثاني: أجل إلى وقت مجهول، والجهالة فيه إما فاحشة، كنزول المطر، وهبوب الريح وقدم فلان، فهذه لا يجوز تعليق الأجل عليها.

وإما جهالة يسيرة: كوقت حصاد الزرع، والعطاء⁽³³⁾، وهذه الأوقات اختلف الفقهاء في حكم التأخير إليها إلى رأيين.

(31) نظرية التمسك في استعمال الحق في الشريعة والقانون، إسماعيل العمري، ط1 مكتبة بسم، العراق، 1984ف، ص: 30.

(32) نظرية الأجل، ص7 - 11.

(33) رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، المعروف بحاشية ابن عابدين، ط3، عالم الفكر 1984ف 5/ 166.

● الرأي الأول: ذهب الإمام مالك، وابن أبي ليلى وأبو ثور إلى القول بأن الحصاد، والدراس، والنيروز والمهرجان، والعطاء⁽³⁴⁾، وما شابه ذلك يعد من الأزمنة المعلومة التي يصح التأجيل إليها.

وفي هذا رواية عن الإمام أحمد بن حنبل⁽³⁵⁾، واستدلوا بما يلي:

1 - أنَّ هذه الأزمنة معروفة في العادة، لا تتفاوت كثيراً، كالتأجيل إلى رأس السنة.

2 - ما روي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - «أنه كان يتناع إلى العطاء» وما روي عن السيدة عائشة أنها قالت: - «كان على رسول الله ﷺ - ثوبان قطريان غليظان فكان إذا بعد فغرق ثقلًا عليه فقدم بَرَّ⁽³⁶⁾ من الشام لفلان اليهودي فقلت لو بعثت إليه فاشترت منه ثوبين إلى الميسرة فأرسل إليه فقال: قد علمت ما تريد إنما تريد أن تذهب بمالي أو بدراهمي فقال رسول الله ﷺ: «كذب قد علم أنني من أتقاهم لله وآداهم للأمانة»⁽³⁷⁾.

يقول الإمام ابن العربي «قول عائشة - رضي الله عنها - إلى الميسرة لم ترد إلى أن تستغني بما يؤتيك الله؛ لأنه أجل مجهول، ولا يجوز بإجماع الأمة. وإنما تعني به إلى وقت رجاء الميسرة، وذلك في وقت الجذاذ والحصاد»⁽³⁸⁾.

الرأي الثاني: مذهب الحنفية، والشافعية، وهو الراجح عند الحنابلة. أن هذه الأوقات مجهولة لا يجوز تعليق الأجل عليها؛ لأن ذلك يوقع في الغرر المفضي إلى الخصام والتزاع، كما أن هذه الأزمنة تختلف، فهي قد تقرب،

(34) النيروز: أول يوم من السنة القبطية (معرب) القاموس المحيط، 2/ 193، 194.

المهرجان: عيد للتمصاري، ينظر مناسبة هذا العيد في مروج الذهب للمسعودي 2/ 197، 198.

(35) المدونة، رواية سحنون بن سعيد التوخي ت(240هـ) عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم المعني ت(191هـ) عن الإمام مالك بن أنس (179هـ) ط، مطابع السعادة، مصر 1323هـ، 9/ 185. المغني، 4/ 259، 260.

(36) بَرَّ: نوع من الثياب، القاموس المحيط، مادة (بَرَّ).

(37) الترمذي، أبواب البيوع، 5/ 216، 217. النسائي، كتاب البيوع، 7/ 294.

(38) عارضة الأحوذ، 5/ 219.

وتبعد، كما لو علق الأجل على قدوم فلان فقد يحضر وقد لا يحضر. واستدلوا بما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: «لا تتبايعوا إلى الحصاد والدراس⁽³⁹⁾ ولا تتبايعوا إلا إلى شهر معلوم»⁽⁴⁰⁾.

الترجيح: الأقرب إلى الصواب ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول؛ وذلك:

1 - أنهم: اشترطوا أن تكون هذه الأزمته معروفة حتى تكون موعداً لقضاء عمل ما. فالإمام مالك رحمه الله يقول: «إن كان العطاء له وقت معروف فالبيع إليه جائز»⁽⁴¹⁾. أما إن كان الوقت مضطرباً، وليس له موعد ثابت فلا يجوز التأجيل إليه؛ لأن العطاء وقت كان يقوم السلطان فيه بتوزيع أنصبة المستحقين⁽⁴²⁾ ولعل ابن عمر رضي الله عنهما اعتبره وقتاً معلوماً لأنه في تلك الفترة كانت الدواوين ثابتة غير مضطربة، فلما اضطربت وصارت العطايا تتقدم وتتأخر اعتبره ابن عباس رضي الله عنهما⁽⁴³⁾ أجلاً مجهولاً⁽⁴⁴⁾.

2 - أن الله - سبحانه وتعالى - اشترط تسمية الأجل بقوله: ﴿يَتَايَعَا الْذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَيْنَ يَدَيْكَ أَجَلَكَ فُكِّمَ فَأَحْكُمُوهُ﴾⁽⁴⁵⁾. ولم يبين كيفية التسمية بل ترك ذلك للمتعاقدين، وهذا ما أكدته النبي ﷺ بقوله: «من أسلف في شيء فقي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»⁽⁴⁶⁾. وبقوله:

(39) الدرر، درس العصيد ليخرج حبه، القاموس المحيط مادة (كَرَسَ).

(40) الأم، الإمام الشافعي، كتاب الشعب، (1388هـ) 84/3، 85 المغني، 259، 260.

(41) المدونة، 9/158.

(42) نظرية الأجل، ص96.

(43) على الرغم من أن ابن عمر وابن عباس كانا متعاصرين، فابن عباس توفي سنة (68هـ) وابن عمر توفي سنة (74هـ) فهذا لا يمنع اختلاف وقت الحصاد بين الحين والآخر. ولعل قول ابن عمر ناسخ لقول ابن عباس. ينظر: وفاتهما في صفة الصفوة: 1/582، 757. والوفيات: ص76، 77.

(44) نظرية الأجل، ص96.

(45) سورة البقرة، الآية: 281.

(46) البخاري، كتاب السلم، 3/44 - 46. مسلم، كتاب المساقاة، 11/41، 42.

«المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»⁽⁴⁷⁾.

فالحصاد والدراس قد يكونان أجلاً معلوماً لدى البائع والمشتري في بلد اعتيد فيها الحصاد في شهر معين حتى لو أجذبت الأرض في تلك السنة⁽⁴⁸⁾.

ولتحديد الأجل بدقة أكثر فإنه «ينظر إلى عظم ذلك [الحصاد والدراس] وكثرته ولا ينظر إلى أوله ولا إلى آخره فيكون حلوله عند ذلك»⁽⁴⁹⁾. فالحلول يكون في وسط المدة «عند وجود معظم المحصول، فإذا قيل إلى الصيف، أو إلى الحصاد، حمل على منتصف الصيف وعلى الوقت الذي يباشر فيه أغلب الناس الحصاد، وهكذا»⁽⁵⁰⁾. وهذا بخلاف تعليق الأجل على قدوم فلان، فهذا مجهول جهالة فاحشة، أما الأول فموعد ثابت لا يختلف كثيراً.

رابعاً: أقصى مدة للأجل وأدناها

شرع الله - سبحانه وتعالى - الأجل للتوسعة على المدينين، والرفق بهم.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينِكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾⁽⁵¹⁾.

وقال - عز وجل: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽⁵²⁾. وقد اختلف الفقهاء حول أقل مدة للأجل على النحو التالي:

أ - المالكية: يرون أن أقل مدة للأجل خمسة عشر يوماً⁽⁵³⁾.

(47) الترمذي، أبواب الأحكام، 6/ 103، 104.

(48) الشرح الصغير على أقرب المسالك، أبو البركات أحمد الدردير، ت(201هـ) ط عيسى البابي

الحلي وشركاء، 4/ 359، 360.

(49) المدونة، 9/ 158.

(50) المعاملات أحكام وأدلة، الصادق عبد الرحمن القرني، ط423ف، 1/ 134.

(51) سبق تخريجه ينظر هامش رقم: 2283

(52) سورة البقرة، الآية: 279.

(53) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد (595هـ) مكتبة الكليات الأزهرية، 1969ف،

220/2.

- ب - الأحناف: قدروها بنصف يوم، وقدرها بعضهم بثلاثة أيام. وقد ردّ هذا القول بأن المرفق الذي شرع من أجله الذين لا يحصل في هذه المدة⁽⁵⁴⁾.
- ج - المعمول به عند الأحناف أن أقل مدة للأجل شهر⁽⁵⁵⁾.
- وهذا ما ذهب إليه الحنابلة أيضاً.

الترجيح: والراجع ما ذكره ابن قدامة من أن الذين «إنما يكون لحاجة المفاليس الذين لهم ثمار وزروع، أو تجارات ينتظرون حصولها، ولا تحصل هذه في المدة اليسيرة»⁽⁵⁶⁾. وقد أشار إلى ذلك البيهوتي: حيث قال: إن «الأجل إنما اعتبر ليتحقق الرفق الذي شرع من أجله السلم»⁽⁵⁷⁾، فلا يحصل ذلك بالمدة التي لا وقع لها في الثمن»⁽⁵⁸⁾.

أما أقصى مدة للأجل فلا حدّ لها، فيجوز تأجيله إلى أمد بعيد: كالسنة، والستين والثلاث، والأربع، والأكثر من ذلك. بيد أنه لا يجوز تأخيرها إلى مدة لا يعيش إليها أحد المتعاملين، أو كلاهما عادة كالتأجيل مثلاً إلى ستين سنة أو أكثر⁽⁵⁹⁾.

خامساً: بداية الأجل ونهايته

اتفق الفقهاء على أن معرفة بداية الأجل ونهايته متوقفة على معرفة قدره، فبداية الأجل إن لم تسم اعتبرت من وقت نشوء الالتزام، فإن قال الملتزم له

(54) المغني، 4/ 261.

(55) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، ت(743هـ) ط2 دار المعرفة بيروت، 115/4.

(56) كشف القناع، 3/ 299.

(57) المغني، 4/ 261.

(58) كشف القناع، 3/ 299. مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، عبد الرزاق السنهوري، دار المعارف، مصر 1967، ف/ 3، 53.

(59) حاشية على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، الشيخ علي الصعدي العدوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1932، ف/ 2، 143.

للملتزم: أجلتك ثلاثة أشهر كان إلى انقضائها؛ لأنه إذا ذكر ثلاثة أشهر مبهمه وجب أن يكون ابتداءها من حين لفظه بها⁽⁶⁰⁾.

وجمهور العلماء: يجيزون تحديد الأجل بأي تقويم من التقاويم المعروفة سواء أهجرياً كان، أم ميلادياً، أم غيرهما، وهذا ما عمل به أصحاب الإمام الشافعي⁽⁶¹⁾ - مخالفين لإمامهم - رضي الله عنه - الذي يرى أن تحديد الأجل لا يكون إلا بالأشهر الهلالية معللاً ذلك بأن الله - سبحانه وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾⁽⁶²⁾. وقال جل ثناؤه ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾⁽⁶³⁾. وقال عز وجل: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾⁽⁶⁴⁾. وقال سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾⁽⁶⁵⁾. وقال ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾⁽⁶⁶⁾ (67).

وعليه فإذا جعل الأجل ثلاثة أشهر، وكان ذلك في أثناء الشهر، حسب شهران بالهلال وكمل الثالث بالعدد⁽⁶⁸⁾.

والراجع على ما يبدو رأي الجمهور؛ ذلك لأن:

1 - الأجل حق للمتعاملين، وتحديد به أي تقويم معروف لديهم جائز؛ لأنه يزيل الإبهام والإشكال المفضي للمخصام والنزاع الذي حذر منه الشرع الحكيم.

2 - رأي الإمام الشافعي - رضي الله عنه - محل اعتبار، غير أنه قد لا يعول

(60) المغني، 4/ 260.

(61) المذهب، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، ت(476هـ) ط2، دار المعرفة، بيروت 1959 ف، 1/ 306.

(62) سورة البقرة، الآية: 188.

(63) سورة البقرة، الآية: 184.

(64) سورة البقرة، الآية: 196.

(65) سورة البقرة، الآية: 215.

(66) سورة البقرة، الآية: 201.

(67) الأم، 3/ 24.

(68) الشرح الصغير، 4/ 360. المغني، 4/ 260.

عليه ؛ ذلك لأن الإمام عاش في زمن لم تكن التقاويم غير الهجرية معروفة فيه ؛ لأنه في تلك الحقبة كان أغلب الأعمال بالتقويم الهجري . الأمر الذي جعل أصحابه يعملون بخلافه⁽⁶⁹⁾ .

سادساً: سقوط الأجل

إذا حدد موعد القضاء بالشهور، أو بالسنوات انتضى الأجل في أولها في حالة تقيده بحرف الجر (إلى) كأن يقول البائع للمشتري : أجتلك إلى شهر كذا، أو سنة كذا .

ويتهى الأجل في نصف المدة التي علق عليها في حالة تقيده بحرف الجر (في) مثال ذلك أن يقول المدين للدائن : سأوفيك حقك في الشهر القادم ، أو في السنة القادمة⁽⁷⁰⁾ .

وقد يسارع الإنسان بقضاء ما عليه من حقوق قبل حلول الأجل ، وهذه إحدى حالات سقوط الأجل قبل حلوله ؛ لأن للأجل حالات قد يسقط فيها قبل انقضاء أمده ، وهي الإبراء ، أو الموت أو الإفلاس ، .

الحالة الأولى : سقوط الأجل بالإبراء

والإبراء لغة: يقال إبراء الشيء من الشيء تخليصه وتنقيته منه ، ويقال بريء من الدين سقط عنه طلبه⁽⁷¹⁾ .

والمقصود بالإبراء هنا، تخليص الذمة وتنقيتها مما تعلق بها من الدين ، فإذا سارع الإنسان بقضاء ما عليه من الديون قبل حلول الأجل أو أعفاه صاحب الدين من القضاء ، برأت ذمته ، وسقط الأجل⁽⁷²⁾ .

(69) نظرية الأجل ، ص 92 ، 93 .

(70) الشرح الصغير ، 4 / 360 ، 361 .

(71) لسان العرب ، القاموس المحيط ، مادة (برأ) .

(72) إبراء الذمة من حقوق العباد ، نوح علي سلمان ، دار البشير ، الأردن ط 1 ، 1986 ف ص 201 وما بعدها .

الحالة الثانية سقوط الأجل بالموت

س/ الأجل هل هو حق مالي، أو شخصي؟

ج/ يرى بعض العلماء: أن الأجل يقابل بمال، وأنه قسط من الثمن فثمن سلعة حاضرة أقلّ منها مؤجلة؛ لأن الفرق بين الثمنين يقابل الأجل؛ لذلك فإنهم اعتبروه حقاً مالياً.

بينما يرى بعض آخر: أنه حق شخصي؛ لأن الدائن عندما منحه للمدين نظر فيه إلى شخصه لعدة اعتبارات رآها، كأن يرغب - مثلاً - في إسداء المعروف له، أو لصداقة وثيقة به أو للشفقة عليه، أو لغير ذلك من الاعتبار⁽⁷³⁾.

وتباين آراء الفقهاء في مالية الأجل من عدمها ترتب عليه ما يلي:

أولاً: سقوط الأجل بموت الدائن.

أ - من قال بأن الأجل حق شخصي رأى أنه حق للمدين، وموت صاحب الدين لا يؤثر فيه شيئاً.

ب - أما من غلب الجانب المالي فقد قال: إن الأجل يسقط بموت الدائن، وهذا ما ذهب إليه الظاهرية. محتجين بأن تحديد الأجل قد تم باتفاق بين الدائن والمدين، فموت أحدهما ينقطع هذا الاتفاق. وردّ عليهم الجمهور: بأن الموت لا يقطع كل اتفاق⁽⁷⁴⁾.

ثانياً: سقوط الأجل بموت المدين.

أ - ذهب جمهور العلماء ومنهم أئمة المذاهب⁽⁷⁵⁾ إلى القول: بأن الأجل

(73) مصادر الحق، 64/5.

(74) المحلى، أبو محمد علي بن حزم، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، 58/8. مصادر الحق، 64/5.

(75) التفريع، 249/2. المغني، 390/4، 391.

يسقط بموت المدين؛ لأنه حق له، ويموته يسقط ذلك الحق؛ ولأن صاحب الدين قد رضي بئمة غريمه، فلا يلزم بذمم ورثته التي هي مختلفة؛ ولأن:

- 1 - الله سبحانه وتعالى لم يبح التوارث إلا بعد قضاء الدين، وتصفية التركة. قال تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصْيَةِ يُوسَىٰ بِمَا آوَىٰ﴾ (76) (77).
- 2 - ماروي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال: «إذا مات الرجل وعليه دين إلى أجل، وله دين إلى أجل فالذي عليه حال، والذي له إلى أجله» (78). وما روي عنه ﷺ - أنه قال: «نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يُقضى عنه» (79).
- واستناداً على هذا فإنه يجب على الورثة أن يبادروا بسداد ما على مورثهم من حقوق حتى تبرأ ذمته من الحبس بسبب ما تعلق بها من الديون.

- 3 - كما استدلت أصحاب هذا الرأي بقولهم: إن الدين بعد وفاة المدين، إما أن يتعلق بذمة الميت وهذا غير جائز؛ لأن الذمة تفسد بالموت وتتعذر مطالبتها، وإما أن تبقى في ذمة الورثة، وهذا غير ممكن؛ لأن الورثة لم يلتزموا بهذا الدين، ولم يتحملوه، كما أن الدائن لم يرض بذممهم التي قد تكون متباينة، وإما أن يتعلق بالتركة وهذا لا يجوز؛ لأنه ضرر بالميت وصاحب الدين، ولا نفع للورثة فيه، أما الميت؛ فلأن النبي ﷺ قال: «الميت مرتين بدينه حتى يُقضى عنه» وأما صاحبه فيتأخر حقه، وقد تلف العين فيسقط حقه، وأما الورثة فإنهم لا يتفعون بالأعيان ولا يتصرفون فيها، وإن حصلت منفعة

(76) سورة النساء، الآية: 11، 12.

(77) بداية المجتهد، 2/309، 310. المحلى، 8/85، 174.

(78) سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، ت(385هـ) صححه، السيد هاشم، دار المحاسن للطباعة، القاهرة 1966ف. 232/4، رقم 98.

(79) سنن الدارمي، أبو محمد الدارمي، ت(225) دار إحياء السنة النبوية، كتاب البيوع، 2/ 262.

لهم فلا يسقط حظ الميت وصاحب الدين لمنفعة لهم⁽⁸⁰⁾.

ب - انفرد المالكية دون غيرهم بأن الأجل لا يسقط بموت المدين إلا بوجود شرطين:

الأول: ألا يكون صاحب الدين قد تسبب في موت المدين؛ لأن من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.

الثاني: ألا يكون المدين قد اتفق مع صاحب الدين على عدم سقوط الأجل بموته.

فإن وجد أحد هذين الشرطين لم يسقط الأجل بموت المدين⁽⁸¹⁾.

ج - المشهور عند الحنابلة، والمعمول به عند الإباضية⁽⁸²⁾: أن الأجل لا يسقط بموت المدين لأن الموت ليس مبطلاً للحقوق، وإنما هو ميقات للخلافة، وعلامة على الوراثة. واستدلوا:

1 - بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من ترك حقاً أو مالاً فلورثته»⁽⁸³⁾. والأجل من الحقوق التي تنتقل إلى الورثة، وعليه فإن الدين يبقى في ذمته ويتعلق بعين ماله⁽⁸⁴⁾.

وقدر ردّ هذا بأن لفظة (حقاً) لم تثبت في الحديث⁽⁸⁵⁾.

2 - إذا سقط الأجل فصاحب الدين في هذه الحالة يأخذ أكثر من حقه؛ لأن للأجل قسطاً من الثمن؛ ولأن عشرة دنائير حاضرة خير منها آجلة⁽⁸⁶⁾.

(80) المغني، 4/390.

(81) الشرح الصغير، 4/463. مصادر الحق، 5/64.

(82) المبع، 4/326. شرح النيل، 9/70، 71.

(83) الحديث أخرجه البخاري، كتاب الإجارة: 3/59، 60. وأبو داود: 3/247 رقم: 3343، والترمذي، أبواب الفرائض: 8/239.

(84) المغني، 4/390.

(85) بالفعل كلمة «حقاً» لم تثبت في الحديث ينظر البخاري، 3/59، 60. أبو داود، 3/247 رقم: 3343. والترمذي، 8/239. السنن الكبرى، 7/44، 53.

(86) شرح النيل، 9/70، 71.

الترجيح : وأرى أن الأجل حق منحه الدائن للمدين لعدة اعتبارات نظرهما فيه ما كان ليعتبرها في غيره، فهي اعتبارات بنيت على أسس وقواعد معينة. إذن فالأجل حق شخصي وليس مالياً، وموت الدائن لا يؤثر فيه؛ لأن من كان عند حسن ظن الدائن ففي أغلب الأحوال سيكون محلاً وأهلاً لثقة الورثة. ويحل الأجل بموت المدين؛ لأن ذمة المدين التي ارتضاها صاحب الدين قد تكون غير ذم الورثة، وهي ذم لم يحصل ارتباط معها، فلا تكتسب حقاً، ولو ارتضى بعضها فإنه قد لا يقبل بعضها الآخر.

الحالة الثالثة : سقوط الأجل بالإفلاس

المفلس : هو الذي أحاط الدين بماله.

ويرى الإمام مالك أن المدين المفلس تعتريه ثلاثة أحوال :

الأولى : قبل التفليس : وهي قبل أن يؤخذ ماله ويقسم بين الغرماء.

الثانية : وتسمى بالتفليس الأعم : وهي قيام الغرماء عليه دون رفع أمره للقاضي.

الثالثة : التفليس الأخص : وفيها يرفع أمره للقاضي للحجر عليه⁽⁸⁷⁾.

وعند جمهور الفقهاء : أن المدين المفلس يمر بمرحلتين :

الأولى : قبل أن يرفع أمره للقاضي.

الثانية : رفع أمره للقاضي، والحجر عليه.

* والسؤال هنا.

إذا ثبت الحجر على المدين المفلس بحكم القاضي، وهو ما يعبر عنه المالكية بالتفليس الأخص. هل يؤثر هذا الحجر على الديون المؤجلة، ويسقط آجالها أو لا؟.

(87) الشرح الصغير، 4/452 وما بعدها.

الجواب:

اختلف الفقهاء في حكم ذلك:

أ - يرى المالكية أن الأجل يسقط بإفلاس المدين، كما يسقط بموته؛ لأنّ الذمة - كما يقولون - تخرب في الحاليتين. حالة الموت، وحالة الإفلاس⁽⁸⁸⁾.

* واستدلوا بحديث النبي ﷺ: «أيا ما امرئ أفلس ثم وجد رجل عنده سلعته بعينها فهو أولى بها من غيره»⁽⁸⁹⁾.
وهذا القول مروى عن الشافعية، والحنابلة⁽⁹⁰⁾.

والمالكية يرون سقوط الأجل بتفليس الخاص. ما لم يشترط عدم حلول الأجل بهذا التفليس⁽⁹¹⁾.

ب - الأظهر عند الشافعية، والراجح فيما ذهب إلى الحنابلة:

* أن الأجل لا يحلّ بإفلاس من عليه الحق لعدم هلاك الذمة؛ ولأن الأجل حق للمفلس فقد استحقه لاعتبارات شخصية تتعلق بحياته فلا يسقط بفلسه، كما أن الإفلاس لا يترتب عليه حلول ماله من حقوق فبطروته لا يحلّ ما عليه⁽⁹²⁾.

الترجيح: وأرى أن الراجح مذهب الشافعية، والحنابلة. فصاحب الحق أعطى حق الأجل للمدين لمبادئ وقيم إنسانية لمسها فيه لا تتضمن الفقر والغنى، فهذه عوارض طارئة ولا أثر لها في حق التأجيل؛ ولأنه «وإن كانت كلتا الذميتين - ذمة الميت، وذمة المفلس - قد خرجت فإن ذمة المفلس يرجى المال لها بخلاف ذمة الميت»⁽⁹³⁾.

(88) بداية المجتهد، 309/2.

(89) الترمذي، أبواب البيوع 266/5. النسائي، كتاب البيوع، 311/7. الموطأ، كتاب البيوع 678/2.

(90) مغني المحتاج، 147/2. المغني 389/4.

(91) الشرح الصغير، 463/4.

(92) مغني المحتاج، 147/2. المبدع، 325/4، 326. المغني، 389/4، 390.

(93) بداية المجتهد، 310/2.

وفي خاتمة هذا البحث يجب التنبيه إلى أن كثرة هذه الآراء، وما ظهر فيها من اختلافات في تأويل النصوص إنما جاءت من جهة رحمةً للمتعاملين بالدين، ومن جهة أخرى لضمان وصول الحقوق إلى أصحابها رفعاً للتنازع الذي قد يقوض العلاقات بين المسلمين.

والله أسأل أن ينفع بهذا الجهد المتواضع إنه سميع مجيب.



د. بشير زقلام

من أهم الأصول التي استند عليها النحويون في بناء قواعدهم النحوية: السماع، فقد احترم أسلافنا كلام العرب شعراً ونثراً، وجعلوه دليلاً على كل حُكم نحوي، واتخذوا من كلام العربي الذي يعيش في بيئة لغوية صافية لم تتأثر بالدخلاء، الحَكَمَ الفاصل على ما اختلف فيه أو وقع فيه الشك، ومع دقة النحويين واللغويين في الأخذ عمن ثبتت أصالته واشتهرت فصاحته، فإن هناك شواهد عديدة من مختلف الطبقات المتفق على الاستشهاد بها، وردت غير متفقة مع القاعدة التي بنيت على الكثير والغالب، مما دعا النحويين إلى التَّمَحُّل في الإعراب وإيجاد تخريج لها، أو سن قاعدة تبيح للشعراء بعض التجاوزات، الأمر الذي يدعونا للتساؤل الآتي: هل العربي المستشهد بكلامه يستطيع نطق كلمة خارجة عن الفصح؟ هل يستطيع نطق المصروف غير مصروف أو

العكس، والمقصود ممدوداً وغير ذلك؟ وما هذه الشواهد التي جاءت مخالفة للقاعدة، وصاحب القصيد يتقح قصيدته حولاً كاملاً أحياناً، فإن لم يستطع إصلاح قصيدته من اللحن فكيف به في حديثه اليومي.

إن الذي يتبادر إلى الذهن أن الشعراء ليسوا معصومين من الخطأ، وأن لغة التخاطب في تلك العصور يحدث فيها اللحن والخطأ، إذ يتكلم بها طبقات مختلفة من البشر، ولعل حديث ابنة الأسود الدؤلي عندما أرادت أن تعجب من حُسن السماء وجمالها فقالت: ما أجملُ السماء، لهي خير دليل على ذلك، وكذلك المسألة الزنبورية المشهورة التي حُكِّم فيها سيبويه الأعراب فنطقوا الكلمة خطأ كما أرادها الكسائي.

وقول ابن قتيبة معقّباً على تخريج سيبويه لقول المتنخل الهذلي:

أَبَيْتُ عَلَى مَعَارِيٍّ وَاضِحَاتٍ بِهِنَّ مُلَوَّبٌ كَدَمَ الْعِبَاطِ
على إجراء «معاري» في حال الجر مجرى السالم للضرورة الشعرية⁽¹⁾:
(وليس هاهنا ضرورة فيحتاج الشاعر إلى أن يترك صرف «معار» ولو قال: يبيت على معارٍ واضحات، كان الشعر موزوناً، والإعراب صحيحاً)⁽²⁾.

قال أبو الحسن القاضي الجرجاني: (ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية، فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لا يمكن لعائب القدح فيه إما في لفظه ونظمه، أو ترتيبه وتقسيمه أو معناه أو إعرابه)⁽³⁾.

وقال الأستاذ أحمد عبد الغفور العطار في مقدمة معجم الصحاح (من الخطأ أن يفهم أحدنا أن الجاهليين كانوا في نجوة من الخطأ وفي عصمة من اللحن، بل كان فيهم من يلحن ويخطئ، وقد جاء في الشعر الجاهلي أبيات لا

(1) انظر الكتاب 3: 313.

(2) الشعر والشعراء لابن قتيبة 1: 99 وانظر اللسان 19: 275.

(3) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البيجاوي، ط الرابعة 1966 عيسى البابي الحلبي وشركاه.

تجيزها قواعد النحو والصرف، وبعضها لا تجيزه القواعد إلا بعد تأويل مسفّ وعلل مصطنعة واعتذار مفتعل⁽⁴⁾.

ويقول بعض المحدثين ناقداً ظاهرة الضرورة: (وقد خطرت فكرة الضرورة الشعرية بأذهان النحاة الأوائل الذين وجدوا بعض الشواهد لا تنطبق على قواعدهم وأصولهم، ففسروها على أن الناظم قد اضطر اضطراراً لسلوك هذا الشطط خضوعاً للوزن الشعري والقوافي الشعرية)⁽⁵⁾.

وهذه أمثلة من الشواهد أسوقها من الطبقات الثلاث التي اتفق النحويون على الاستشهاد بما ورد فيها من شعر، مؤكداً ما رأيناه:

1 - شعراء ما قبل الإسلام:

أجمع النحاة على أنهم الحجة الأولى في إثبات القاعدة النحوية، ومما روي عنهم مخالفاً لما جاء فيها ما يأتي:

امرؤ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل
فقوله: انجلي «بإثبات الباء» جاء خارجاً عن القاعدة، والصواب حذفها؛ لأنه فعل أمر مجزوم.

وقد تلمس النحاة له مخرجاً، فقال المرزباني: جاء على لغة طي⁽⁶⁾.

وقال الفراء: الباء فيه ليست من أصل الكلمة، وإنما هي إشباع لكسرة اللام⁽⁷⁾.

وقال:

أيا راكباً بَلَّغْ إخواننا مَنْ كان من كِنْدَةَ أو وائلٍ

(4) مقدمة الصحاح 15.

(5) أسرار اللغة 252.

(6) انظر الموشح 28 والخزاة 326.

(7) انظر معاني القرآن للفراء 1: 162.

بناء «بلغ» على الفتح⁽⁸⁾، على أنها متصلة بنون التوكيد الخفيفة، ثم حذفت النون وبقيت الفتحة دليلاً عليها، والمراد: «بلغن إخواننا» ولكن هذا يخالف القاعدة التي تقول: إن نون التوكيد الخفيفة تحذف لالتقاء الساكنين وذلك كما ورد في قول الشاعر:

لا تهينَ الفقيرَ علكَ أنْ تركع يوماً والدَّهر قد رفعه
فحذفت النون من «تهين» لالتقاء الساكنين والأصل لا تهينَ الفقير⁽⁹⁾.

لهذا رفض النحاة بيت امرئ القيس وحملوه على الضرورة، قال البغدادي: (ولا يجوز مثل هذا في سعة الكلام إلا شاذاً)⁽¹⁰⁾. وقال:

فاليوم أشربُ غير مستحقبٍ إثمًا من الله ولا واغلي
سكن أشرب⁽¹¹⁾ في حال الرفع والوصل، وهذا ترفضه القاعدة، فالوجه أن يقول: أشربُ بالرفع، وقد أول النحاة ذلك فقال سيبويه: (وقد يسكن بعضهم ويشم)⁽¹²⁾، واستدل على ذلك بالشاهد السابق، وهذا التأويل مرفوض عند المبرد واستكر جوازه، وأنشد البيت برواية تخالف هذه وهي:

فاليوم أسقى غير مستحقب
وفاليوم فاشربُ غير مستحقب⁽¹³⁾،

وقد روى ابن جني أن اعتراض أبي العباس ليس على صاحب الكتاب بل هو على العرب، قال: (وأما اعتراض أبي العباس هنا على الكتاب فإنما هو على العرب لا على صاحب الكتاب، لأنه حكاة كما سمعه، ولا يمكن في الوزن

(8) الوساطة 5.

(9) انظر الخزائن 11 : 450.

(10) الخزائن 11 : 452.

(11) الوساطة 5، وانظر ارتشاف الضرب 2404، وابن يعيش 1 : 48، شرح السيرافي.

(12) الكتاب 4 : 204.

(13) انظر شرح كتاب سيبويه للسيرافي 2 : 170.

أيضاً إلا غيره، وقول أبي العباس: إنما الرواية «فاليوم فاشرب» فكانه قال لسيويه: كذبت على العرب ولم تسمع ما حكيتهم عنهم⁽¹⁴⁾.

وقيل: إنه سكن الباء للثقل وذلك كما تسكن في عَضْد فتقول: عضد، وقد رفض هذا التأويل ابن السراج فقال: (وهذا عندي غير جائز لذهاب علم الإعراب)⁽¹⁵⁾.

وقال:

كَانَ ثَبِيرًا مِنْ عَرَانِينَ وَبَلَّهَ كَبِيرٌ أَنَاسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ
خَفَضَ (مَزْمَل) وَهُوَ وَصَفٌ كَبِيرٌ⁽¹⁶⁾، وحقه الرفع، وقد تأول النحاة فقالوا: إنه لما جاور المخفوض وهو «البجاد» خفض للمجاورة، مثل قولهم هذا جحرٌ ضِبٌّ خربٍ بكسر خرب. يقول ابن جني: (فمما جاز خلاف الإجماع الواقع فيه منذ بدئ هذا العلم وإلى آخر هذا الوقت، ما رأيته أنا في قولهم: هذا جُحْرٌ ضِبٌّ خربٍ، فهذا يتناوله آخر عن أول، وتالٍ عن ماضٍ على أنه غلط من العرب، لا يختلفون فيه ولا يتوقفون عنه، وأنه من الشاذ الذي لا يُحمل عليه، ولا يجوز ردُّ غيره إليه)⁽¹⁷⁾.

ويرى أن التوجيه يكون على حذف المضاف لا غير، والتقدير: هذا جُحْرٌ ضِبٌّ خربٍ جُحْرُهُ، ثم حذف المضاف إلى الهاء «الجحر» وأقيمت الهاء مقامه فارتفعت، لأن المضاف المحذوف كان مرفوعاً، فلما ارتفعت استتر الضمير المرفوع في نفس «خرب» فجري وصفاً على ضِبٍّ، على تقدير حذف المضاف، وقد حمل قول امرئ القيس على هذا، لأنه أراد مزمل فيه، ثم حذف حرف الجر، فارتفع الضمير فاستتر في اسم المفعول. وقد استحسن هذا التأويل ابن الشجري ورأى أنه أفضل من القول بالجر على الجوار⁽¹⁸⁾.

(14) المحتسب 1: 110 وانظر الخزانة 8: 351.

(15) الأصول في النحو 2: 365.

(16) انظر الوساطة 8 وانظر طبقات النحويين 36.

(17) الخصائص 1: 192.

(18) انظر الأمالي الشجرية 1: 90.

عترة بن عروس :

قال :

أم الحُلَيْس لعجوز شهريه ترضى من اللحم بعظم الرقبة⁽¹⁹⁾
هنا اقترنت اللام بالخبر في قوله : (لعجوز) وهذا تأباه القاعدة النحوية التي
تنص على عدم جواز ذلك ، لأن لام الابتداء لها صدر الكلام ، فحقها أن تكون
في أول جملتها ، مما جعل النحاة يلجأون إلى التأويل ، ويذهبون إلى زيادة اللام
في الخبر⁽²⁰⁾ ، أو أن عجوزاً خبر لمبتدأ محذوف مقترن باللام ، والأصل أم
الحليس لهي عجوز ، فحذف المبتدأ فاتصلت اللام بخبره ، وهي في هذه الحالة
ما تزال في صدر ما ذكر من جملتها⁽²¹⁾ ، أما ابن جني وابن عصفور فخرجوا
البيت على الضرورة الشعرية⁽²²⁾ ، وحكم ابن عقيل عليه بالشذوذ⁽²³⁾ .
النابعة الذبياني :

يقول :

فبتُ كأنني ساوَرْتَنِي ضئيلة من الرُقش في أنيابها السُّم ناعِ
إن وقع في جملة «ظرفٌ أو مجرورٌ» واسمٌ ، كل يصلح أن يكون خيراً ،
فإن تقدم المجرور على الاسم نحو : في الدار محمدٌ جالسٌ ، أو الظرف على
الاسم نحو : أمامك عليٌّ واقفٌ ؛ فاختر سيويه والكوفيون النصب في قائم
وجالس على الحال . وبيت النابعة السابق جاء مخالفاً لهذا الحكم حيث وردت
كلمة «ناع» مرفوعة ، الأمر الذي جعل عيسى بن عمر الثقفي يرفض ذلك
ويقول : أساء النابعة في قوله ، والوجه أن يكون السم ناعاً منصوبة على
الحال⁽²⁴⁾ . وقال : (لا يجوز إلغاء الظرف متقدماً ، والعربي الباقي على سليقته لا

(19) وقيل البيت لرؤية بن المعجاج .

(20) المغني 304 .

(21) انظر شرح ابن عقيل 1 : 238 ، 367 .

(22) خزائن الأدب 4 : 339 .

(23) شرح ابن عقيل 1 : 366 .

(24) انظر الموشح 42 ، وانظر الكتاب 2 : 223 .

ينبغي أن يلحن⁽²⁵⁾، وقد أخذ أبو إسحاق على النابغة قوله هذا أيضاً⁽²⁶⁾.

ولم يجد النحاة أمامهم إلا التأويل لإخضاع هذا النص للقاعدة، فيرى ابن الطراوة أن ناعماً - ومعناه: بالغ طري، صفة للسّم -، ويجوز ذلك إذا كان الوصف خاصاً لا يوصف به إلا ذلك الموصوف، كما ورد بالبيت، فكلمة ناعم لا يوصف به غير السّم، لذا جاز أن يكون صفة⁽²⁷⁾. وهذا التوجيه غير جائز عند البصريين إلا الأخفش⁽²⁸⁾، وقد استبعده أبو حيان لأنه يرى أن المعرفة لا تنعت إلا بالمعرفة، ولا تنعت النكرة إلا بالنكرة إذا توافقا في الإعراب⁽²⁹⁾، وأشار إلى ذلك أيضاً الصبان⁽³⁰⁾.

وقيل إن ناعماً خبر ثان، وشبه الجملة معمول الخبر، وقد أجاز بعضهم أن يكونا خبرين⁽³¹⁾.
وقال:

على حين عاتبت المشيب على الصبا وقلتُ ألمّا تصح والشيب وزاع
بنى النابغة «حين» على الفتح والقياس جرّها لأنها معربة، وقد خرجها الفراء على أنه أضافها إلى شيء غير متمكن وهو الفعل الماضي «عاتبت»⁽³²⁾.
طرفة بن العبد:
قال: (33)

يالك من قُبْرَةٍ بمغمَرٍ خَلَا لِكَ الْجَوْ فَيُضِي واضفري

(25) ارتشاف الضرب 1592.

(26) طبقات النحويين واللغويين 50.

(27) انظر شرح الشواهد بهامش حاشية الصبان 3: 60، وحاشية الصبان 60: 3، وارتشاف الضرب 280: 2.

(28) انظر الخزائن 2: 458.

(29) انظر ارتشاف الضرب 1909.

(30) حاشية الصبان 3: 60.

(31) انظر ارتشاف الضرب 1592.

(32) انظر معاني القرآن للفراء 1: 327.

(33) ديوانه 71.

قَدْ رُفِعَ الْفَخُّ، فَمَاذَا تَحْذَرِي وَنُقَرِّي مَا شِئْتَ أَنْ تُنْقَرِّي
فقد جاءت تحذري مخالفة للقياس حيث حذف النون دون موجب⁽³⁴⁾.

2 - الشعراء المخضرمون:

وهم الشعراء الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، وقد أجمع النحاة على
صحة الاستشهاد بكلامهم، ومما روي عنهم مخالفاً للقواعد ما يأتي:
ليبيد بن ربيعة:

قال:

قَدَمُوا إِذْ قِيلَ قَيْسٌ قَدَمُوا وَاِرْفَعُوا الْمَجْدَ بِأَطْرَافِ الْأَسَلِ
القاعدة تقول إِنَّ المنادى إذا كان علماً مفرداً فإنه يبنى على ما يرفع به،
وقد جاء المنادى العلم في بيت لبيد «منونا» قيس «وهو يريد يا قيس، والقياس
بناؤه على الضم، وقد وجهه الفراء على أنه أجري مجرى ما قبل النداء، ويجوز
فيه وجهان إن نَوْنُ إِبْقَاؤِهِ عَلَى بَنَائِهِ، أَوْ نَصَبِهِ رَدًّا إِلَى أَصْلِهِ مِنَ الْإِعْرَابِ»⁽³⁵⁾.
وقال:

كُنَّا نَرْقُغُهَا وَقَدْ مُزِّقَتْ وَاتَّسَعَ الْخُرْقُ عَلَى الرَّاقِعِ
سَكَنٌ (نرغمها)⁽³⁶⁾.
وقال:

تَرَاكَ أَمَكْنَةً إِذَا لَمْ أَرْضَها أَوْ يَرْتَبِطُ بَعْضُ النُّفُوسِ جِمَامُها
فسكن (يرتبط) ولا عمل فيها لَلَمْ⁽³⁷⁾.
حسان بن ثابت:

يقول وهو يرثي مُطْعَمَ بْنَ عَدِي:

(34) انظر الوساطة 5.

(35) انظر معاني القرآن للفراء 2: 321.

(36) انظر الوساطة 6.

(37) الوساطة 5.

فلو كان مجدٌ يُخلد اليومَ واحداً من الناس أبقي مجده اليومَ مُطعماً⁽³⁸⁾
ذكر محمد بن يزيد النحوي أن هذا البيت رديء في العربية بسبب عود
الضمير على متأخر في اللفظ والرتبة⁽³⁹⁾.

قال المرزباني: وإنما جاز هذا لأن المظهر يفسر المضمّر.

ومثل هذا الشاهد قول الشاعر:

جزى ربه عني عدي بن حاتم جزاء الكلابِ العاوياتِ وقَدْ فعل
وقال حسان⁽⁴⁰⁾:

من يفعل الحسناتِ لله يشكرها والشرُّ بالشرِّ عند الله مثلاً
حذف الفاء من جواب الشرط «الله يشكرها» والقاعدة تنص على ربط
الجواب بالفاء لأنه جملة اسمية، وقد حمل النحويون البيت على الضرورة⁽⁴¹⁾،
وأشار ابن هشام إلى أن المبرد منع ذلك حتى في الشعر، ويرى بأن الرواية: من
يفعل الخير فالرحمن يشكره⁽⁴²⁾.

وقال:

نصروا نبيهم وشدّوا أزره بحنين يوم تواكل الأبطال
كلمة «حنين» مصروفة قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ
كَرْتُكُمْ﴾⁽⁴³⁾، قال أبو البركات الأنباري: (ولم يرو عن أحد من القراء أنه لم
يصرفه)⁽⁴⁴⁾، أما حسان فقد ترك صرف «حنين» مما جعل النحاة يتلمسون لها

(38) الرواية في الديوان، والضرائر: ولو أن مجداً أخذ الدهر واحداً.

(39) انظر الموشح 70، 71.

(40) البيت منسوب لحسان بن ثابت في كتاب سيبويه، وفي الخزاعة والمغني لعبد الرحمن بن
حسان بن ثابت وهو ابن الشاعر، توفي سنة 104هـ.

(41) انظر المغني 80، 133، 316 وشرح الفصل 9: 3.

(42) انظر المغني 218.

(43) سورة التوبة، الآية: 25.

(44) الإنصاف في مسائل الخلاف 2: 495.

مخرجاً فقيلاً: إنه نوى أن يجعله اسم بلدة هو بها، أو إنه حمل على الضرورة⁽⁴⁵⁾.

الربيع بن ضبع الفزاري:

قال:

إذا عاش الفتى مائتين عاماً فقد ذهب اللذّة والفتاء
لا ينطبق هذا البيت مع القاعدة النحوية؛ لأن تمييز المائة يكون مفرداً
مجروراً، وفي البيت وقع مفرداً منصوباً «عاماً».

ولم يجد النحاة طريقاً إلى توجيه هذا البيت ليطمئن مع القاعدة سوى
التأويل، فقالوا: شبهت «مائتين» بالعشرين ونحوها مما يثبت نونه وينصب ما
بعده⁽⁴⁶⁾، وقيل إنه محمول على الضرورة⁽⁴⁷⁾، وهناك رواية للبيت جاءت على
الأصل وهي (تسعين عاماً)⁽⁴⁸⁾.

ذو الخرق الطهوي:

قال:

يقول الخنى وأبغضُ العُجم ناطقاً إلى ربنا صوت الحمام اليُجَدِّعُ
تختص «أل» بالأسماء على جميع وجوهها سواء كانت لتعريف العهد أو
الجنس أو زائدة أو موصولة أو غير ذلك⁽⁴⁹⁾، كما أنها تكون علامة لها، وفي
هذا البيت أدخل الألف واللام على الفعل⁽⁵⁰⁾، ما دعا النحاة إلى التأويل، فيرى
ابن هشام أنها اسم موصول دخل على الفعل المضارع لمشابهته لاسم المفعول،
وهو مع هذا شاذ وقبيح لا يجيء إلا في الضرورة.

(45) انظر معاني القرآن للفراء 1: 429.

(46) انظر شرح المفصل 6: 24.

(47) انظر المخزاة 6: 380، والمقتضب 2: 169 والكتاب 1: 208.

(48) انظر شرح المفصل 6: 824.

(49) انظر المخزاة 1: 33.

(50) انظر الواسطة 6.

ويرى ابن السراج أن الشاعر قلب الاسم فعلاً لأنه احتاج إلى رفع القافية، وهو من أقبح الضرورات⁽⁵¹⁾.

3 - الشعراء الإسلاميون:

وهم الذين كانوا في صدر الإسلام، وقد قيل إن الصحيح صحة الاستشهاد بكلامهم، ومما روي عنهم مخالفاً للقواعد ما يأتي:
الفرزدق:

كان للفرزدق نصيب كبير من المآخذ في النحو وغيره، وقد تناقلت الكتب ما وقع بينه وبين عبد الله بن أبي إسحاق وعنسة الفيل، ومن ذلك قول الفرزدق في مدح يزيد بن عبد الملك:

مستقبلين شمال الشام تضربهم بحاصب كنديف القطن منشور
على عائمنا تلقى وأرجلنا على زواحف تزجي مئخها رير
قال له أبو إسحاق: أسأت: إنما هو رير، وكذلك قياس النحو في هذا الموضع⁽⁵²⁾.

قال أبو عبيدة: (فعاب هذا البيت عليه يعني قوله: «مئخها رير» عنسة بن معدان؛ وهو معدان الفيل فقيل عنسة الفيل، فقال: ما يدريك يا ابن النبطية؟ ثم دخل قلبه منه شيء فغيره فقال:

على حراجف نزجيتها محاسير⁽⁵³⁾

وكان أبو إسحاق يكثر الرد على الفرزدق فقال فيه:

فلو كان عبد الله مولى هجوته ولكن عبد الله مولى موالياً
قوله: (مولى موالياً) خطأ عند النحاة إذ يجب أن يقول مولى موالٍ بحذف الحرف الأخير من الاسم المنقوص في حالتي الرفع والجر.

(51) انظر الخزانة 1: 31.

(52) الموشح 132، خزنة الأدب 15: 1، طبقات فحول الشعراء 16.

(53) انظر الموشح 134.

وفي بيت آخر يقول الفرزدق:

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم إذ هم قريشٌ وإذ ما مثلهم بشرٌ
روى البيت بنصب مثل، وهذا يخالف القاعدة النحوية التي تنص على أن
ما الحجازية إذا تقدم خبرها لا تعمل، قال سيبويه معقّباً على البيت: (وهذا لا
يكاد يُعرف)⁽⁵⁴⁾ وقال المبرّد: (وقد نصبه بعض النحويين وذهب إلى أنه خبر
مقدم، وهذا خطأ فاحش وغلط بين)⁽⁵⁵⁾، وساق الرّماني أقوالاً ثلاثة، من بينها
الحكم بالشذوذ على هذا البيت، وثانيها: ذكر أن الفرزدق تميمي أراد أن
يستعمل لغة أهل الحجاز فغلط، فظن أنهم يُعملون ما، مع تقديم الخبر كما
يُعملونها مع التأخير. والثالث: أن بشرًا ترفع بالابتداء وخبره محذوف، والمعنى
إذ ما في الأرض مثلهم بشر، ونصب مثلهم على الحال، وكان قبل ذلك وصفاً
لبشر، فلما قدم نصب، وهكذا حكم النكرة إذا تقدم وصفاً عليها⁽⁵⁶⁾.
وقد تناقل النحويون قول الفرزدق:

وعَضُّ زمانٍ يا ابن مروان لم يدع من المال إلا مُسَحَّتاً أو مُجَلَّفَ
فقد علّق ابن قتيبة على هذا البيت بقوله: (رفع آخر البيت ضرورة،
وأتعِب أهل الإعراب في طلب العلة فقالوا وأكثرُوا، ولم يأتوا فيه بشيء يرضى،
ومن ذا يخفى عليه من أهل النظر أن كل ما أتوا به من العلل احتيال وتمويه؟!
وقد سأل بعضهم الفرزدق عن رفعه إياه فشتمه وقال: عليّ أن أقول وعليكم أن
تحتجوا)⁽⁵⁷⁾.

قال عمرو بن العلاء: لا أعرف له وجهاً، وكان يونس لا يعرف له وجهاً
قلت له: لعل الفرزدق قالها على النصب ولم يأبه. قال: لا، كان ينشدها على
الرفع⁽⁵⁸⁾.

(54) انظر الكتاب 1: 60 وانظر الأحاجي النحوية للزمخشري 67.

(55) انظر المقتضب 4: 191.

(56) انظر معاني الحروف 89، والمقتضب 4: 191، 192 وانظر مجالس العلماء 113.

(57) الشعر والشعراء 89.

(58) الموشح 135.

ويوجه ابن عدلان الموصلبي البيت بقوله: (ويروى بفتح دال يدع وكسرهما، فعلى الفتح في رفع مجلف طريقان: أحدهما أنه محمول على المعنى، لأن معنى لم يدع لم يبق، وهو قول أبي علي، والثاني مجلف مبتدأ وخبره محذوف، وأو عاطفة جملة اسمية على جملة فعلية⁽⁵⁹⁾).

ومما جاء خارجاً عن الضابط النحوي قوله:

بخير يَدِّي مَنْ كَانَ بعد محمد وَجَارِيهِ والمقتولِ لَلْوَ صَائِمِ
فخفف صائِمِ⁽⁶⁰⁾.

ذو الرمة:

ومن ذلك ما قاله المرزباني في كتاب الموشح: أخبرني محمد بن يحيى، حدثنا الفضل بن الحباب، حدثنا بكر بن محمد المازني، حدثنا الأصمعي سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول: أخطأ ذو الرمة في قوله:

حراجيج ما تنفك إلا مُنَاخَة على الخسف أو نرْمِي بها بلداً قَفُرا
القاعدة النحوية تنص على أن «ما تنفك» وأخواته بمعنى الإيجاب من حيث المعنى، فلا يجوز اتصال الاستثناء بخبرها كقولك: ما تزال إلا قائماً.

وظاهر هذا البيت مخالف لهذه القاعدة إلا إذا حمل على التأويل وهذا ما قام به النحويون من تخريج على النحو الآتي:

1 - تنفك هنا تامة، ومناخه: حال، وعلى الخسف متعلق بمناخه، ونرمي معطوف على مناخه. وهذا مردود عند أبي البقاء من حيث المعنى، فالتقدير: هي مستمرة على الخسف في كل حال إلا حال الإناخة، فإنها تكون حيث ذات راحة، ومراد الشاعر أنها لا تتخلص من تعب إلا إلى مثلة فليس لها راحة أصلاً.

(59) انظر الانتخاب لكشف الأبيات المشككة الإعراب لملي بن عدلان الموصلبي، ت 666، صفحة 650، من كتاب نصوص محققة في اللغة والنحو د. حاتم صالح الضامن.

(60) انظر الواسطة 8.

2 - تنفك ناقصة وخبرها: على الخسف. وهذا مرفوض عند ابن هشام إذ لا يقال جاء زيد إلا ركباً.

3 - إلا زائدة، ولا يجوز عند المازني غير ذلك⁽⁶¹⁾، وكان الأصمعي يُخطئ ذاً الرمة في قوله:

وقفنا فقلنا إيه عن أم مالك وما بال تكليم الديار البلاقع بدون تنوين (إيه) لأنه يزعم أن العرب لا تقول إلا إيه بالتنوين⁽⁶²⁾.

وقد صوّب النحويون البصريون ذا الرمة، وقسموا إيه إلى قسمين فإن كانت منونة كانت الزيادة التي تدل عليها إيه نكرة، والتنوين اللاحق بها علامة التنكير، وإن كانت الزيادة معرفة زال التنوين وبقي الحرف الأخير ساكناً، فالتقى ساكنان فكسر الحرف الأخير لالتقاء الساكنين⁽⁶³⁾.

عمر بن أبي ربيعة:

قال:

ثم قالوا تحبها قلت بهراً عدد النجم والحصى والتراب
يقول المبرد: (قال قوم: أراد بقوله تحبها الاستفهام، فحذف ألف
الاستفهام وأراد أتحبها وهذا خطأ فاحش، وإنما يجوز حذف الألف إذا كان في
الكلام دليل عليها⁽⁶⁴⁾).

وبعد عرض النماذج السابقة أقول إن بعض ما وصل إلينا من ديوان العرب شعراً ونثراً اعترته بعض الشوائب، مما يجعلنا لا نعتمد عليه اعتماداً كلياً في خطابنا اليومي، فإذا وجدنا ما يعضده من القرآن الكريم - الذي نزل بلسان عربي مبين وتكفل الله بحفظه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها - نقبله ونقيس عليه، ولا نظمثن لغير ذلك لأسباب من أهمها ما يأتي:

(61) انظر الخزانة 9: 249 والموشح 1: 428، والمحضب 1: 329 والكتاب 1: 428.

(62) انظر شرح كتاب سيويه للسيرافي 1: 173.

(63) انظر المرجع السابق 1: 173.

(64) انظر الكامل للمبرد 1: 384.

1 - تعدد الروايات بأوجه مختلفة والقائل واحد، حيث إن الرواة قد تغير البيت على لغاتها وترويه على مذاهبها فيما يوافق لغة الشاعر، ويخالفها، فنجد سيويه قد يستشهد بالبيت بروايات متعددة في مواضع مختلفة من بين ذلك قول زهير:

بدا لي أنني لست مدركاً ما مضى ولا سابق شيئاً إذا كان جائياً⁽⁶⁵⁾
ورواه «سابقاً» في موضع آخر⁽⁶⁶⁾.
وأنشد للأعور:

هوّن عليك فإن الأمور بكف الإله مقاديرها
فليس بأتيك منهيها ولا قاصر عنك مأمورها
برفع «قاصر» وأشار إلى أنه قد جرّه قوم⁽⁶⁷⁾.
وروي بالفتح والكسر قول رؤبة:

لتقعدنّ مقعد القصي منّي لذي القاذورة المقلبي
أو تحلفي بربك العليّ أني أبوذبا لك الصبي⁽⁶⁸⁾
فقد استدل ابن عقيل على جواز كسر همزة إن وفتحها لأنها واقعة بعد فعل قسم لا لام بعده.

ويستدل ابن عقيل بشاهد من شواهد سيويه⁽⁶⁹⁾ وهو:

وكننت أرى زيدا - كما قيل - سيّدا إذا أنه عبد القفا واللهازم
روي بفتح همزة أنه وكسرها. على جواز ذلك بعد إذا الفجائية⁽⁷⁰⁾.

2 - التشكيك في رواية الشعر، فقد جاء عن ابن سلام أنه قال: ثلثا الشعر

(65) الكتاب 1: 306.

(66) الكتاب 1: 165.

(67) انظر الكتاب 1: 64.

(68) شرح ابن عقيل 1: 358.

(69) الكتاب 3: 144.

(70) شرح ابن عقيل 1: 357.

روى عن حماد وهو مطعون في روايته. ويقول: (وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية، وكان غير موثوق به؛ كان ينحل شعر الرجل غيره ويزيد في الأشعار)⁽⁷¹⁾.

3 - اتهم النحاة بصناعة الشواهد وتغييرها وتحريفها في سبيل تعضيد رأي أو مساندة مذهب، وقد كان ذلك منذ عصر سيويه، ومن يتصفح كتابه يجد الأقوال التالية:

وقد جاء في الشعر فزعمو أنه مصنوع⁽⁷²⁾.

وقال الآخر: ويقال وضعه النحويون⁽⁷³⁾.

وقد رد ابن جني الشاهد التالي:

اضربَ عنك الهموم طارقها ضربك بالسوط قونس الفرس
على حذف نون التوكيد وبقاء الفعل مفتوحاً قبلها، فقال: (هذا البيت مدفوع مصنوع عند عامة أصحابنا ولا رواية تثبت فيه)⁽⁷⁴⁾.

وممن عُرف من النحويين بذلك المبرّد، فقد اتهم بتغيير الشاهد كثيراً؛ حيث قيل بأنه يغير رواية الشاهد ليعضد كلامه، وفي ذلك يقول ابن مالك: (وللمبرّد إقدام في رواية ما لم يرو كقوله في قول أبي العباس بن مرداس:

وما كان حصن ولا يابسُ يفوقان مرداس في مجمع
الرواية يفوقان شيخي، مع أن البيت بذكر مرداس ثابت بنقل العدل عن العدل في صحيح البخاري وغيره)⁽⁷⁵⁾.

(71) طبقات الشعراء 40.

(72) الكتاب 1: 188.

(73) الكتاب 3: 61.

(74) الإنصاف 2: 568 وانظر المفصل 9: 44.

(75) انظر شرح التسهيل لابن مالك 3: 430 ت: عبد الرحمن السيد، د. بدوي المختون.

مراجع البحث

- الأحاجي النحوية للزمخشري ت: مصطفى الحديري، منشورات مكتبة الغزالي.
- الأسباب والنظائر في النحو للسيوطي ط: الأولى دار الكتب العلمية بيروت 1405 هـ 1993 م.
- أمالي ابن الشجري دار المعارف للطباعة والنشر بيروت لبنان (دت).
- ارتشاف الضرب لأبي حيان تحقيق د. مصطفى أحمد، ط: الأولى، النسر الذهبي 1404 هـ 1984 م.
- الانتخاب لكشف الأبيات المشككة الإعراب لعلي بن عدلان الموصل، ت 666، من كتاب نصوص محققة في اللغة والنحو، د. حاتم صالح الضامن.
- الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، دار الفكر بيروت (دت).
- حاشية الصبان على شرح الأشموني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه (دت).
- خزانة الأدب للبغداد، ت عبد السلام محمد هارون، ط: الأولى، مطبعة المدني القاهرة 1406 هـ 1986 م.
- شرح ابن عقيل تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط: الرابعة عشرة، مطبعة السعادة القاهرة 1385 هـ 1965 م.
- شرح السهيل لابن مالك ت: عبد الرحمن السيد، د. بدوي المختون، ط الأولى، هجر 1410 هـ 1990 م.
- شرح كتاب سيبويه للسيرافي ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986 م.
- شرح الشواهد بهامش حاشية الصبان دار إحياء التراث العربي عيسى البابي الحلبي (دت).
- الشعر والشعراء لابن قتيبة ت. أحمد محمد شاكر ط. دار المعارف بمصر.
- الصحاح للجوهري ط: الرابعة، دار العلم للملايين بيروت 1407 هـ 1987 م.
- طبقات الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان (دت).
- طبقات النحويين واللغويين ت. محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف بمصر 1973 م.
- الكامل في اللغة والأدب للمبرد ت د. زكي مبارك ط: الأولى مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1355 هـ 1936 م.
- الكتاب لسيبويه ت. عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب بيروت (دت).
- لسان العرب لابن منظور طبعة مصورة عن طبعة بولاق مطابع كوستانتنوماس بالقاهرة (دت).

- مجالس العلماء للزجاجي، ت عبد السلام هارون مطبعة حكومة الكويت 1962م.
- المحتسب لابن جني، ت. علي النجدي ناصف د. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي ط: القاهرة 1386هـ.
- معاني الحروف للرماني، ت. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر الفجالة القاهرة.
- معاني القرآن للفراء ط: الثانية عالم الكتب بيروت 1980م.
- مغني اللبيب لابن هشام، ت. مازن المبارك، محمد علي حمد الله ط: الثالثة، دار الفكر بيروت 1972م.
- المقتضب للمبرد ت محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب بيروت (دت).
- الموشح للمرزباني ت علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر مطبعة لجنة البيان العربي 1965م.
- معجم الهوامع للسيوطي عُني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (دت).
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط الرابعة 1966، عيسى البابي الحلبي وشركاه.



د. محمد شفيق عبد النعم
كلية الآداب - جامعة سيدها

مدخل: فكرة هذا البحث نبعث من الاهتمام بدراسة الجملة، وما يعترى أجزائها من أحوال، وظواهر، نحو: الذَّكر، والحذف، والتقديم والتأخير والتعريف والتنكير والتقييد.

ومما تشتمل عليه الظاهرة الأخيرة: التوابع وضمير الفصل والنواسخ والجار والمجرور والنفي والشرط والمفعولات والمحمولات عليها.

وضمير الفصل يُعالَج في هذا البحث من خلال كونه قيداً في جملته الاسمية، ويمثل معنى من المعاني الإضافية التي يصورها النحو⁽¹⁾.

(1) دلائل الإعجاز، للجرجاني، صحح أصله، الشيخ محمد عبده، والأستاذ الشنيطي، ووقف على تصحيح طبعه، السيد محمد رشيد رضا، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الأزهر ط6 (1380هـ - 1960م)، المدخل ص16، 17.

والهدف من هذا البحث: دراسة العلاقة أو النسبة بين (ضمير الفصل) وركني جملة الاسمية من الناحية النحوية، وقيدته فيها، ومسمياته وشروطه وفائدته، وإعرابه وأحكامه النحوية.

مفهوم القيد: القيد يعني عند ابن منظور (ت 711هـ)، في لسان العرب أن: «... الجمع: أقياد وقیود، وقد قیده يُقَيِّده تقييداً. . . وقَيَّد العلمَ بالكتاب ضبطه، وكذلك قَيَّد الكتابَ بالشكل شَكَلَهُ، وكلاهما على المثل، وتقييد الخط تنقيطه، وإعجابه وشكله»⁽²⁾.

ويعني عند السيوطي (ت 911هـ) في مُزهره: (الكتابة)، وذلك لقوله في هذا المعنى في [الكتابة والقيد]: «وليكتب كل ما يراه ويسمعه، فذلك أضبط له»⁽³⁾.

ويعني أيضاً أن: «يزاد على المسند والمسند إليه شيء يتعلق بهما أو بأحدهما مما لو أُغِيلَ لفاتت الفائدة المقصودة، أو كان الحكم كاذباً»⁽⁴⁾، ويعني: «ما زاد على المسند والمسند إليه غير المضاف والصلة، فهو قيد»⁽⁵⁾.

ويضيف عبد القادر الجرجاني (ت 471هـ) في هذا المعنى الخاص بالقيد: «... يكون الأمر ابتداءً، كلما زدت شيئاً، وجدت المعنى قد صار غير الذي كان»، ويضيف أن: «من شأن الجملة أن يصير معناها بالبناء عليها شيئاً غير الذي كان، وأنه يتغير في ذاته»، ويقرنه بأحد ركني الجملة: المسند إليه

(2) لسان العرب، لابن منظور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، د.ت ج 4 ص 374 - 376.

(3) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي، شرحه وضبطه، وصححه، وعلق حواشيه: محمد أحمد المولى، ومحمد أبو فاضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، منشورات المكتبة المصرية، صيدا - بيروت (1406هـ - 1986م) ج 2 ص 303، 304.

(4) جواهر البلاغة في المعاني، والبيان، والبديع، للسيد أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 6، د.ت ص 127.

(5) علم المعاني للدكتور: درويش الجندي، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة، د.ت ص 72.

والمسند، ويضيف أيضاً: «أن من حكم كل ما عدا جزئي الجملة... الفعل والفاعل، والمبتدأ والخبر أن يكون تحقيقاً للمعنى المثبت والمنفي، وأن الخبر وسائر معاني الكلام معانٍ ينشئها الإنسان في نفسه، ويُصَرِّفها في فكره...»⁽⁶⁾.

شروط القيد: أن يكون مذكوراً في جملة، وإذا فائدة يضيفها للمقيد، وزائداً عن ركني الجملة (المسند والمسند إليه) ومتعلقاً بأحد ركنيها، وله تأثير في المقيد، سواء بالسلب أو الإيجاب، وله وظيفة نحوية، وهي (المعنى النحوي) في جملة المذكور فيها، ويكون الكلام بذكره صادقاً ومقصوداً، وله موقع تركيب في جملة، وهذا الموقع يدل عليه⁽⁷⁾.

والفرق بين القيد والحد، القيد: وقد سبق تعريفه، أما الحد فتعريفه: «بيان ماهية الشيء، لا قصد حصر جميع مفرداته»⁽⁸⁾، أي: توضيح لماهية الشيء.

والقيد مصطلح بلاغي، ذكره البلاغيون في علم المعاني، والمقصود به: الزيادة على ركني الجملة، وهي زيادة معنوية لموقع نحوي أتى بعد تركيب الجملة الأساسي، سواء من (الفعل والفاعل) أو (المبتدأ والخبر).

وضمير الفصل القيد له موضع تركيب في جملة، وله معنى دلالي فيها يدل عليه، ويؤثر في جملة، ويقع في وسطها، ويكون بينه وبين المقيد تأثير متبادل، وهو من أحوال المسند إليه؛ لأنه يقترب به أولاً؛ ولأنه في المعنى عبارة عنه، وفي اللفظ مطابق له، ويأتي بعده؛ لتخصيصه، نحو: «زيدٌ هو المنطلق» فالمعنى: قصر الانطلاق على زيد⁽⁹⁾، ومثله: «زيدٌ هو أفضل من عمرو».

(6) دلائل الإعجاز ص 337 - 342.

(7) انظر: مفتاح العلوم للسكاكي ص 187 - 191، والإيضاح في علوم البلاغة للقرظوني ج 2، ص 39 - 49، وعلوم البلاغة للمراغي ص 135 - 138، وإتمام الدراية لقراء النفاية للسيوطي ص 136 - 139، وعلم المعاني للجندي ص 110 - 118، وجواهر البلاغة ص 127 - 138.

(8) شرح الكافية في النحو، لابن الحاجب، شرحه رضي الدين الأستراباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ج 1 ص 299.

(9) الإيضاح في علوم البلاغة، للقرظوني، شرح وتعليق وتنقيح، محمد عبد المنعم خفاجي، =

ويؤتى بضمير الفصل بعد المسند إليه لأغراض بلاغية، مضمونها⁽¹⁰⁾:

- 1 - التخصيص، أي: قصر المسند على المسند إليه إذا لم يكن في الكلام ما يفيد القصر سواء، نحو: ﴿أَلَمْ يَمْلِكُوا أَنْ اللَّهُ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾⁽¹¹⁾، أي لا يقبل التوبة عن العباد إلا الله، فقبول التوبة مقصور عليه سبحانه.
 - 2 - تأكيد تخصيص المسند إليه بالمسند، وذلك إذا كان في التركيب مخصص آخر، نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَرَاثُ الرَّحِيمُ﴾⁽¹²⁾، أي لا توارث إلا هو، فالتخصيص في الآية جاء من تعريف الطرفين، وقد أكد هذا التخصيص ضمير الفصل، ومنه قول أبي الطيب المتنبي⁽¹³⁾.
إذا كان الشبابُ الشُّكْرَ والشَّيْبُ هَمًّا فَالْحَيَاءُ هِيَ الْحِمَامُ
يريد: أنه إذا كان الشخص إبان الشباب كالسكران غافلاً عن العواقب، وفي الشيب حزناً بسبب ضعفه، فلا خير في الحياة، بل هي الموت.
 - 3 - تمييز الخبر عن الصفة، نحو قولك: «العالم هو العامل بعلمه»، فلولا ضمير الفصل، لَتَوَهَّم أنَّ ما بعد المسند إليه، وهو «العامل»: (وصف)، وأن الخبر سيجيء بعد، ومثله قولك: الفصيح هو جيد البيان طلقُ اللسان.
- القيدية في ضمير الفصل عند النحويين: ضمير الفصل، نحو: هو، وهي، وهما، وهم، وهنَّ، وأنا، ونحن، وأنت، وأنتِ، وأنتم، وأنتنَّ.

= مكتبة الكليات الأزهرية، حسين محمد إمباي وأخوه، الأزهر - القاهرة، ط2، د.ت. ج2 ص49 (الحاشية).

(10) انظر: جواهر البلاغة ص131، وعلوم البلاغة للمراغي ص138، وعلم المعاني للجندي ص118.

(11) سورة التوبة، الآية: 104.

(12) سورة التوبة، الآية: 118.

(13) ديوان أبي الطيب المتنبي، تحقيق وتعليق: د. عبد الوهاب عزام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، يناير 1996م ص93.

والضمائر السابقة تقع فصلاً، ولا يصح الفصل إلا بها بين المبتدأ والخبر،
أو ما أصله المبتدأ الخبر.

والبحث - ههنا - يتناول (ضمير الفصل) القيد في جملته من خلال
المسائل الآتية :

الأولى : ضمير الفصل القيد في جملته : يأتي فيها بعد المبتدأ، أو ما أصله
المبتدأ، وعندما تذكر المبتدأ فيها، وجب عليك أن تأتي بمذكور بعده لا بد منه،
وإلا فسد الكلام، ولم يسغ لك، ومن هنا تأتي قيمة ضمير الفصل القيد في
جملته، فهو يذكر: «لَيْسَ تَدُلُّ المَحْدَثُ أن ما بعد الاسم ما يخرج منه مما وجب
عليه، وأن ما بعد الاسم ليس منه»⁽¹⁴⁾.

وضمير الفصل القيد في جملته، لا يغير ما بعده عن حاله التي كان عليها
قبل أن يذكر، فهو زيادة في جملته، ويرتبط بطرفيها، وله دور فيها، وهذه هي
شروط القيد المذكورة من قبل في مدخل هذا البحث.

إذن : ضمير الفصل واقع في حيز القيد في جملته، ولا يمكن الاستغناء
عنه فيها، إلا إذا قُدِّمَ الخبر على جملته.

وضمير الفصل له مكانة في جملته؛ فإذا قلت: «كان زيدٌ الظريف»، فقد
يكون (الظريف) نعتاً (لزيد)، ولكن عندما تأتي بـ(هو)، أعلمت أنها متضمنة
للخبر، في قولك: «كان زيدٌ هو الظريف»، فضرورة الفصل: «إنما فصل لما لا
بد له منه»⁽¹⁵⁾، ويكون في (أظنُّ) ونحوها؛ لأنها في موضع يلزم فيه الخبر،
وهو ألزم من التوكيد، وفي «إنَّ وأخواتها» والابتداء، وإذا كان ما بعد ضمير
الفصل هو الأول؛ نحو: «هذا عبدُ الله هو خيرٌ منك»، فلا يكون (هو وأخواتها)
فصلاً فيها؛ لأن ما بعد الاسم - ههنا - ليس بمتملة ما يبنى على المبتدأ، وإنما
ينتصب على الحال⁽¹⁶⁾، ولا يُفَسِّدُ بتركه الكلام.

(14) الكتاب، لسبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج2 (الخانجي بالقاهرة)، ط3 (1408هـ) -
1988م) ص 389.

(15) المرجع السابق ج2 ص 388.

(16) المرجع السابق ج2 ص 395.

الثانية: مسميات ضمير الفصل عند النحاة: تسميته بضمير الفصل مصطلح البصريين، وأما أهل الكوفة، فَسَمَوْهُ عَمَاداً ودَعَامَةً، وسماه المدنيون: صفة، وتسمية البصريين له بالفصل؛ لأنه قد فصل بين المبتدأ والخبر، ولأنه: إنما دخل لمعنى، وهو: الفصل بين النعت والخبر، إذا كان الخبر مضارعاً لنعت الاسم؛ ليخرجه من معنى النعت، كقولك: «زَيْدٌ هُوَ الْعَاقِلُ»، أو لأنه فصلٌ بين الخبر والتابع؛ لأن الفصل به يوضح كون الثاني خبراً لا تابعاً، ويفصل به في الأمر حين الشك، واختفاء القرينة، فيرفع الإبهام، ويزيل اللبس بسبب دلالة على أن الاسم بعده هو الخبر لما قبله من مبتدأ، أو ما أصله المبتدأ، وليس صفة، ولا بدلاً، ولا غيرهما من التوابع، والمكملات التي ليست أصيلة في المعنى الأساسي كما يدل على أن الاسم السابق مستغن عنها، لا عن الخبر، ويفيد (ضمير الفصل) معنى الحصر، والتخصيص، المعروف في البلاغة بالقصر⁽¹⁷⁾.

والمقصود بالفصل عند ابن عصفور (ت 663هـ): البيان⁽¹⁸⁾؛ لأنه معتمد عليه في تقرير المراد، ومزيد البيان، والفائدة، وذلك أنه يتبين أن الثاني خبر لا تابع، ومن الكوفيين من يسميه (دعامه) بجانب تسميتهم له عماداً؛ لأنه يُدْعَمُ به الكلام، أي: يُقَوَّى به، ويؤكد، حيث التوكيد من فوائد مجيئه⁽¹⁹⁾ في جملته، ومنه قوله تعالى: «وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ»⁽²⁰⁾، ويضيف عباس حسن إلى المسميات السابقة لضمير الفصل اسماً آخر، وهو تسميته: «حرف الفصل»، ولا يحسن تسميته: «ضمير الفصل» إلا مجازاً⁽²¹⁾.

الثالثة: شروط ضمير الفصل والعماد القيد في جملته:

(17) انظر: الإنصاف في مسائل الخلاف ج 2 ص 706، والهمع ج 1 ص 68، والنحو الوافي ج 1 ص 244.

(18) شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور، تحقيق د. صاحب أبو جناح، د. ت، ج 2 ص 65.

(19) انظر: شرح التسهيل ج 1 ص 167، والهمع ج 1 ص 68.

(20) سورة القصص، الآية: 58.

(21) النحو الوافي لعباس حسن، ج 1، دار المعارف بالقاهرة، ط 11، د. ت، ص 247، 248.

أ - شروطه فيما قبله:

1 - أن يكون ما يتقدمه معرفة، نحو: زيدٌ هو الفاضلُ، وأجاز الفراء (ت 207هـ)، وهشام، ومن تابعهما من الكوفيين، أن يتقدمه نكرة، نحو: ما ظننتُ أحداً هو القائم، ونحو: وإن كان أحدٌ لهمُ القائم، ونحو: وكان رجلاً هو القائم، ونصب الفراء وهشام: (القائم) في الأمثلة الثلاثة، وجعلها (هو) فيها فصلاً⁽²²⁾.

2 - أن يكون ما قبل ضمير الفصل: مبتدأ، أو ما أصله المبتدأ، كاسم «كان وأخواتها»، واسم «إن وأخواتها» ومعمول «ظننت وأخواتها»، والسبب في ذلك أن ضمير الفصل يزيل اللبس الواقع على الكلمة التي بعده، ويجعلها خبراً، وليست صفة، وهذا ناتج من اللبس بين الخبر الصفة، لتشابههما في المعنى، إذ الخبر صفة في المعنى⁽²³⁾.

ب - شروطه فيما بعده:

1 - أن يكون ما بعده معرفة، أو ما أشبه المعرفة، ولم تدخله الألف واللام، فيضارع (زيداً وعمراً)، فلو قلت: «كان زيد هو منطلقاً»، كان قبيحاً حتى تذكر الأسماء التي تكون من المعرفة، أو ما ضارعها من النكرة مما لا يدخله الألف واللام⁽²⁴⁾، مثل: أفعال التفضيل؛ فإنه يشابه المعرفة في أنه مع (من) لا يجوز إضافته، ولا يجوز دخول (أل) عليه، فأشبه العَلَم من نحو: محمدٌ، وصالحٌ، وهندٌ. ووجود (من) بعده، يفيد تخصيصاً، ويكسبه شيئاً من التعيين والتحديد، يقربه من المعرفة، ومن أمثلة توسط ضمير الفصل بين معرفتين، نحو: العالمُ هو العاملُ بعلوهِ، ومن أمثلة توسط ضمير الفصل بين معرفة، وما يقاربها، نحو: الشمسُ هي أكبرُ من باقي مجموعتها، ولا يصح اعتبار ضمير الفصل (فصلاً) في: كان رجلاً

(22) انظر: الكتاب لسيبويه ج 2 ص 392، ومغنى اللبيب ج 2 ص 104، 105، وارتشاف الضرب ج 1 ص 489، 490.

(23) النحو الوافي ج 1 ص 246.

(24) الكتاب لسيبويه ج 2 ص 392.

هو سباقُ أشواطٍ، لعدم وجود المعرفتين معاً، ولا نحو: كان رجلٌ هو السابق؛ لعدم وجود المعرفة السابقة، ولا نحو: كان محمدٌ هو سباقُ أشواطٍ؛ لعدم وجود المعرفة الثانية، أو ما يقاربها.

2 - أن يكون ما بعد ضمير الفصل خبراً لمبتدأ، أو لما أصله مبتدأ⁽²⁵⁾.

ج - شروط ضمير الفصل في نفسه:

1 - أن يكون بصيغة المرفوع، ويكون منفصلاً.

2 - أن يكون مطابقاً لما قبله عند بعض النحاة، وغير مطابق عند بعضهم، أما النحاة الذين يقولون بمطابقة ضمير الفصل لما قبله، في: التكلم والخطاب والغيبة، وفي الأفراد والتثنية والجمع، وفي التذكير والتأنيث، فهم: ابن هشام (ت 761هـ) في: (مغنيه)⁽²⁶⁾، وابن مالك (ت 672هـ) في: شرحه لتسهيله⁽²⁷⁾، والشلوبين (ت 645هـ) في: شرحه للمقدمة الجزولية⁽²⁸⁾، وابن عصفور في شرحه لجمل الزجاجي⁽²⁹⁾، والسيوطي في الهمع⁽³⁰⁾، ومن أمثلة مطابقة ضمير الفصل لما قبله، ما يأتي: العلم هو الكفيل بالرقى، والأخلاق هي الحارسة من الزلل، والتيران هما المضيقان فوق كوكبنا، والعلماء هم الأبطال؛ يحتملون الصعاب في سبيل العلم ما لا يحتمله سواهم، والأمهات هنّ البانيات مجدّ الوطن⁽³¹⁾. وأما المانعون لمطابقة ضمير الفصل لما قبله، فعلى رأسهم: أبو حيان

(25) النحو الوافي ج1 ص 246، 247.

(26) مغني اللبيب، لابن هشام، وبهامشه حاشية الأمير علي المغني، دار إحياء الكتب العربية، فيصل الحلبي، د. ت ج 2 ص 105.

(27) شرح التسهيل، لابن مالك، تحقيق، د. عبد الرحمن السيد، ج1، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، د. ت ص 167.

(28) شرح المقدمة الجزولية الكبير، للشلوبين، درسه وحققه، د. تركي بن سهو بن نزال العتيبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2 (1414هـ - 1994م)، ج3، ص 946.

(29) شرح جمل الزجاجي ج2 ص 68.

(30) همع الهوامع، للسيوطي، تصحيح: السيد/ محمد بدر الدين النمساني، الخانجي بمصر، والأمانة ط1 (1327هـ) ج1 ص 68.

(31) النحو الوافي ج1 ص 245.

(ت 745هـ)، حيث يقول: «والفصل لا يكون مطابقاً لما قبله إفراداً، وتذكيراً، وتكلاًماً، ومقابلاتها»⁽³²⁾، والصحيح عنده المنع، أما قول جرير⁽³³⁾:
وكائن بالأباطح من صديقي يراني لو أُصِبتُ هو المصَابَا
فيقول أبو حيان في قول جرير: (يراني لو أُصِبتُ هو المصَابَا) من البيت
السابق: إِنَّ النِّحَاةَ «قد تألوله على وجوه»⁽³⁴⁾، ويقصدُ ضميرَ المتكلم في
(يراني)، وهو المفعول الأول، وقد فصل بينه وبين المفعول الثاني (المصاب)
بالضمير (هو).

أقول: إن القائلين بمطابقة ضمير الفصل لما قبله على صواب، وأتفق معهم في رأيهم حيث إنه مطابق لما ورد عن البلاغيين في مدخل هذا البحث.

- 3 - ومن شروطه عند البصريين أن يتوسط بين الأول وخبره⁽³⁵⁾.
- 4 - ذكر السيوطي مجموعة من الشروط المتعلقة أيضاً بضمير الفصل، يمكن إيرادها علماً بأن مذهب الجمهور فيها المنع⁽³⁶⁾، وهي:
 - أ - ذهب قوم من النحاة إلى جواز وقوع ضمير الفصل بعد اسم (لا)، نحو: لا رجل هو منطلق.
 - ب - وذهب آخرون من النحاة إلى جواز وقوعه قبل المضارع، نحو: كان زيدٌ هو يقوم.
 - ج - وذهب الكسائي (ت 189هـ) والفرّاء إلى جواز وقوعه في غير الابتداء والنواسخ، نحو: ما بال زيد هو القائم (بالنصب).

(32) ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان، تحقيق وتعليق، د. مصطفى أحمد النماس، مطبعة المدني بمصر، ط 1، ج 1 (1404هـ - 1984م)، ص 493.

(33) شرح ديوان جرير، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، (1412هـ - 1992م) ص 23.

(34) ارتشاف الضرب ج 1 ص 493.

(35) المرجع السابق ج 1 ص 489، 490.

(36) الهمع ج 1 ص 68، 69.

د - وذهب قومٌ من النحاة إلى جواز وقوع ضمير الفصل قبل مشتق؛
نحو: كان زيدٌ هو بالجارية الكفيل.

هـ - وذهب الفراء إلى جواز وقوعه أول الكلام، قبل المبتدأ والخبر،
وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ حَرِّمٌ عَلَيْكُمْ إِذَا رَأَيْتُمُوهُ﴾⁽³⁷⁾.

و - وذهب آخرون من النحاة إلى جواز تقدم ضمير الفصل مع الخبر،
نحو: هو القائم زيدٌ، وهو القائم كان زيدٌ، ونحو: وهو القائم
ظننتَ زيداً.

ز - وذهب آخرون إلى جواز توسطه مع الخبر بين كان واسمها، وظنَّ
والمفعول الأول؛ نحو: كان هو القائم زيدٌ، ونحو: ظننتَ هو
القائم زيداً.

ح - وأجاز عيسى (ت 149هـ) الفصل بعد إتمام الكلام، في نحو: هذا
زيدٌ هو خيرٌ منك، ومنعه الجمهور⁽³⁸⁾، مثل منعهم لما سبق.

ط - وقوع ضمير الفصل بين نكرتين كمعرفتين، أو وقوعه بين نكرتين
مطلقاً، ويمكن توضيحه بالآتي:

- 1 - بالنسبة لوقوعه بين نكرتين كمعرفتين: أجاز أهل المدينة،
وأبو موسى الجزولي (ت 605هـ) في المقدمة الجزولية،
وابن مالك في شرح التسهيل، وقوع ضمير الفصل بين
نكرتين كمعرفتين أو نكرتين قريبتين من المعرفة، في نحو:
(ما أظنُّ أحداً هو خيراً منك)، وفيه أن (أحداً)، بما فيه من
العموم شبيه بالمعرف بالألف واللام الجنسية، وفيه أيضاً
(خيراً منك) شبيه بمعرفة في امتناع دخول حرف التعريف
عليه⁽³⁹⁾.

(37) سورة البقرة، الآية: 85.

(38) ارتشاف الضرب ج 1 ص 493.

(39) انظر: ارتشاف الضرب ج 1 ص 493، وشرح المقدمة الجزولية ج 3 ص 945، 947، وشرح

التسهيل ج 1 ص 168.

وحكى سيويه: (ت 180هـ) هذا النوع من الفصل عن أهل المدينة⁽⁴⁰⁾، ولكنه يرفضه، وروي عن يونس (ت 182هـ) أن أباً عمرو رآه لحناً.

2 - بالنسبة لوقوع ضمير الفصل بين النكرات: ذكر أبو حيان في الارتشاف أن ابن الباذش (ت 538هـ) حكى أن قوماً من الكوفيين أجازوا الفصل في النكرات، كما تكون في المعارف، ومثلوا، بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾⁽⁴¹⁾، فأرى في موضع نصب⁽⁴²⁾، وحكاة السيوطي في الهمع بقوله: «وذهب قوم من الكوفيين إلى جواز وقوعه بين نكرتين مطلقاً»⁽⁴³⁾.

الرابعة: فائدة ضمير الفصل عند جمهور النحاة: التأكيد⁽⁴⁴⁾، وقد قسم ابن هشام في مغني اللبيب فائدة الفصل فيما يأتي: أولها: اللفظي، وهو الإعلام من أول الأمر بأن ما بعده خبر لا تابع، وأكثر النحويين يقتصر على ذكر هذه الفائدة.

ثانيها: المعنوي، وهو: التوكيد، ذكره جماعة، وينوا عليه أنه لا يجامع التوكيد، فلا يقال: زيد نفسه هو الفاضل.

ثالثها: المعنوي أيضاً، وهو: الاختصاص، وكثير من البانيين يقتصر عليه⁽⁴⁵⁾.

وذكر الزمخشري (ت 538هـ) في الكشف، فوائد ضمير الفصل في تفسيره، قول الله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽⁴⁶⁾، فقال: «وفائدته: الدلالة

(40) الكتاب لسيويه ج 2 ص 296.

(41) سورة النحل، الآية: 92.

(42) ارتشاف الضرب ج 1/ ص 493.

(43) الهمع ج 1 ص 68.

(44) انظر: ارتشاف الضرب ج 1 ص 495، والهمع ج 1 ص 69.

(45) مغني اللبيب ج 2 ص 105، 106.

(46) سورة البقرة، الآية: 5، وانظر: الكشف ج 1 ص 46.

على أن الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد، وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره».

وأقول: في فائدة ضمير الفصل: إن فائدته لفظية معنوية، وتتمثل في الإعلام بأن ما بعده خبر لا تابع، وأن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره، وأن التوكيد ليس منه.

الخامسة: إعراب ضمير الفصل: اختلف النحاة في هذا الضمير، هل هو اسم؟ أو حرف؟ وكل فريق منهم له رأي خاص، فأما الرأي الأول، الذي يقضي أصحابه بأن ضمائر الفصل باقية على اسميتها، قد اختلفوا في محلها الإعرابي، فذهب البصريون إلى أنها لا محل لها من الإعراب، وذهب الكسائي والفرّاء إلى أن لها محلاً، فقال الكسائي: «محلها محل ما بعدها»، وقال الفرّاء: «محلها محل ما قبلها». وثمرة الخلاف في نحو: ﴿كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبُ﴾⁽⁴⁷⁾. فعلى مذهب الكسائي يكون محل الضمير نصباً، وعلى مذهب الفرّاء يكون محله رفعاً، والمرادي (ت 749هـ) يؤيد وجهة نظر البصريين، ويقول: «والصحيح مذهب البصريين»⁽⁴⁸⁾، وأما الرأي الثاني، الذي يقضي أصحابه بأن ضمائر الفصل (حروف)؛ لأنها جاءت لمعنى في غيرها، وهو: الفصل بين ما هو خبر، وما هو تابع. قيل: وهو مذهب أكثر النحويين⁽⁴⁹⁾.

ويؤكد عباس حسن الرأي الثاني في حرفية ضمير الفصل، بقوله: «إنه في الحقيقة ليس ضميراً، على الرغم من دلالة على التكلم، أو الخطاب، أو الغيبة، وإنما هو حرف خالص الحرفية، لا يعمل شيئاً، فهو مثل: «كاف الخطاب في أسماء الإشارة، وفي بعض كلمات أخرى، مثل: (ذلك، وتلك)، والنجاة»⁽⁵⁰⁾.

(47) سورة المائدة، الآية: 117.

(48) الجني الداني، للمرادي، تحقيق: د. فخر الدين قباوه، والأستاذ/ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 (1413هـ - 1992م)، ص 351.

(49) المرجع السابق ص 350، 351.

(50) النحو الوافي ج 1 ص 247، 248.

أقول: الرأي الثاني هو الصحيح والأقوى، وهو اعتبار ضمير الفصل حرفاً مهماً لا يعمل شيئاً ولا يؤثر في غيره تأثيراً إعرابياً على الرغم من فائدته التي اقتضت وجوده، وهي أنه لفظ جاء لمعنى في غيره، وهو الفصل بين ما هو خبر، وما هو تابع، وهو مذهب أكثر النحويين.

السادسة: من أحكام ضمير الفصل:

- 1 - أنه لا يتقدم مع الخبر على المخبر عنه، فلا يجوز: هو القائم كان زيد.
- 2 - يجوز عند كثير من العرب أن يكون هذا الضمير مبتدأ، ويرتفع ما بعده على الخبر، وحكي عن الجزي (ت 225هـ) أنها لغة تميم، وحكي عن أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري أنه سمعهم يقرأون: ﴿يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا﴾⁽⁵¹⁾ بالرفع في (خبر وأجر).
- 3 - لا يقع الفصل بين خبرين، فلا تقول: ظننت هذا الحلو هو الحاوي؛ لأن الثاني ليس بالمعوّل عليه وحده، وقيل: يجوز دخوله بينهما⁽⁵²⁾.
- 4 - إن وقع بعد ضمير الفصل مشتق للسمي، فإن طابق الضمير الاسم، نحو: ظننتُ زيداً هو القائم أبوه أو هو القائمة أو القائم جاريته، فقال البصريون تتعين الابتدائية ولا يجوز الفصل، وجوّزه الكسائي⁽⁵³⁾.
- 5 - تتعين فصلية ضمير الفصل، إذا وليه منصوب، وقرن باللام، نحو: «وإن كان أحدٌ لهو القائم» أو وليّ ظاهراً.

تعقيب:

- 1 - الزيادة في ضمير الفصل بعد المسند إليه زيادة لفظية، وهي فائدته النحوية، التي حددت مهمته بأنه جاء للإعلام بأن ما بعده خبر لا تابع.
- 2 - ضمير الفصل لا أثر له في جملة من ناحية الإعراب؛ لأنه حرف جاء

(51) سورة المزمل، الآية: 20، وانظر: ارتشاف الضرب ج 1 ص 494، 495.

(52) انظر: ارتشاف الضرب، ج 1 ص 495، والهمع ج 1 ص 69.

(53) الهمع ج 1 ص 69، 70.

لمعنى في غيره، وهو رأي أكثر النحاة، والذي يلائم كونه قيداً في جملة - ههنا -، ولكن أثره يتضح في جملة، فهو يحدد ما يأتي قبله وما يأتي بعده ويكون مطابقاً لما قبله عند معظم النحاة، ويقع بين الأول وخبره، وهو مذهب البصريين، وهذا هو الأثر المتبادل بين ضمير الفصل وركني جملة.

3 - والذي يتفق من مسميات ضمير الفصل في حالة كونه قيداً في جملة: تسميته فصلاً، وعماداً؛ لأنهما يتفقان في تقرير المراد والبيان، والفائدة، ومعرفة أن الثاني خبر لا تابع، ولا يدخل - هنا - تسميته دعامة؛ لأنّ فيه تقوية وتوكيداً، ولا تسميته صفة، ونؤيد في النهاية ما سمى به عباس حسن ضمير الفصل: «حرف الفصل».

إذن بهذه الدراسة أمكن إثبات أن ضمير الفصل: جاء في جملة؛ ليغير معناها غير الذي كانت عليه، ويصير الحكم في جملة به مقصوداً أو صادقاً وغير مكذوب، وفيه تحقيق للمعنى المثبت في جملة، وهذا ما ذكره عبد القاهر الجرجاني فيما يخص القيود ككل والسابق ذكرها في مدخل هذا البحث.

وأخيراً: أرجو القائمين على مجامع اللغة العربية على مستوى الوطن العربي أن يكلفوا لجنة تقوم بتنقية النحو العربي من شوائبه التي منها تسمية الأشياء بغير مسمياتها الحقيقية (مسميات مجازية)، كما هو حاصل في ضمير الفصل؛ فيسمونه: «حرف الفصل» بدلاً من ضمير الفصل، ويفعلون ذلك في جميع المصطلحات والمسميات النحوية.



د. علي أبو القاسم عون

تقديم:

اللغة: هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم⁽¹⁾، فهي وسيلة نقل الفكر والعلم والإحساس من فرد إلى آخر في مختلف العصور، وهي نظام من نظم المجتمع الإنساني وظاهرة من ظواهره، خاضعة لما تخضع له هذه الظواهر من عوامل التطور والجمود والرقى والانحطاط والحياة والموت، وهي ظاهرة غير مادية، شأنها في هذا شأن العرف والعادات⁽²⁾.

ولكنها أقوى الظواهر الاجتماعية وأصلب الأعراف الإنسانية، تصمد في

(1) الحصائص لابن جني: 33/1، لسان العرب: (لما).

(2) علم اللغة، د. محمود فهمي حجازي، ص 13.

الصراع ولا تفنى إلا بفناء أهلها، واضمحلال مجتمعهم، وذهاب شوكتهم، بعد خضوعهم واستسلامهم للغزو والعوامل القاضية⁽³⁾.

واللغة الراقية هي التي تفي بمطالب الحياة، وتعبّر عنها بكل وضوح بما لها من إمكانات تتناسب مع كل الأوقات.

واللغة العربية قد نالت هذه المرتبة لما لها من خصائص أكسبتها مرونة وجعلتها تتكيف مع كل الحالات، فهي لغة القرآن الكريم، وبها نزل، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فِي لُغَةٍ مُبِينَةٍ ۚ نَزَّلَهُ بِهَذَا الْوَحْيِ الْأَمِينِ ۖ﴾⁽⁴⁾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ⁽⁵⁾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ⁽⁶⁾ ﴿٤﴾ فالمقصود باللسان اللغة.

والقرآن لم يعبر بكلمة لغة، وقد جاءت مادتها فيه معبرة عن اللغو فقط، أما اللغة فعبّر عنها باللسان كما في الآية السابقة وكما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِمَا لَمْ يَسِّرْكَ لِمَا لَمْ يَسِّرْكَ﴾⁽⁷⁾ وقد تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظ العربية باعتبارها لغة القرآن الكريم الذي وعد الله بحفظه، والله لا يخلف الميعاد ولا رادّ لما أراد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُمُ الْحَافِظُونَ﴾⁽⁸⁾ فما هذه اللغة المقطوع بحفظها؟.

تعريف اللغة العربية :

عرّف علماءؤنا اللغويون اللغة العربية بقولهم: «هي عبارة عما حفظ من كلام العرب ونقل عنهم من الألفاظ الدالة على المعاني»⁽⁹⁾، فالعربية: هي اللغة السائدة في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، تَخَاطَبَ بها العرب، وصيغَ بها شعرُهم ونثرُهم، فكانت وعاءً لأدبهم وأداةً لعلومهم، وشاهد تاريخهم، وسجل

(3) أصالة اللغة العربية، د. إبراهيم ربيعة، مجلة الفكر العربي، العدد 26، ت 1985، ص5.

(4) سورة الشعراء، الآيات: 192 - 195.

(5) سورة الدخان، الآية: 58.

(6) سورة الحجر، الآية: 9.

(7) أصالة اللغة العربية، مجلة الفكر، ص5.

حضارتهم، وهي الكلام المصطلح عليه بين كل قبيلة عربية⁽⁸⁾، والفصيحة هي لغة قریش وهي التي نزل بها القرآن الكريم.

وتشمل اللغة العربية ما قيس عليها وجرى على موازينها وأسايلها في الخطاب، فما قيس على كلام العرب يأخذ حكمه ويدخل فيه.

والكلام العربي لا يوصف بالصحة والفصاحة إلا إذا كان موافقاً للمسموع المنقول في ألفاظه وأسايله من حيث المفردات وقوانين النحو والصرف ومعايير الفصاحة، أما المعاني والمضمون، فإن لكل عصر خصائصه الفكرية والثقافية، ولكل أديب قدراته التعبيرية الخاصة⁽⁹⁾.

والعربية لغة السليقة؛ تكلم بها العربي في الجاهلية وصدر الإسلام فصيحة من غير تكلف ولا تصنع، حيث تلاقاها من صغره ودرج عليها، و«السليقي من الكلام ما لا يتعاهد إعرابه وهو فصيح بليغ»⁽¹⁰⁾ و«ما تكلم به البدوي بطبعه ولغته»⁽¹¹⁾ وفي هذا المعنى يقول الشاعر:

ولستُ بنحويٍّ يلوكُ لسانه ولكن سليقيٍّ أقول فأعرب⁽¹²⁾

وقد حرص اللغويون العرب على جمع اللغة من العرب المقطوع بعراقتهم في العروبة، وتحروا الثقة فيمن أخذوا عنه والصحة في المنقول والمسموع⁽¹³⁾، وأوجدوا العلوم التي تقنن اللغة وتصونها وتيسر تعلمها، وهي علوم النحو والصرف والبلاغة والنقد الأدبي والأدب، وغيرها مما يعين على الفهم والتذوق والتعمق.

فِيهِمَ الْأَسْلَافُ الصَّالِحِينَ الَّذِينَ سَخَّرَهُمُ اللَّهُ لَخْدْمَةِ اللُّغَةِ، وَبَحْرَصَهُمُ

(8) الكليات للكفوي: 4/ 170.

(9) نفسه.

(10) لسان العرب: (سلق).

(11) نفسه.

(12) نفسه.

(13) نشأة النحر، محمد الطنطاوي، ص 127.

وعلمهم وغيرتهم على الدين كُتب للعربية البقاء، واستقر لها التربع على عرش اللغات والألسن الحية. فما خصائص هذه اللغة الشامخة؟.

الخصائص الذاتية للغة العربية:

العربية استوعبت القرآن كما أراد الله لها، ولا شيء أعظم من الوحي يمكن أن تعجز لغة عن استيعابه - واستوعبت حضارة كان كتابها القرآن ودينها الإسلام، حضارة كانت أساساً لما تلاها من التحضر.

في صدر الإسلام كانت العربية وعاء علوم القرآن، ولغة مصطلحات الدين والدولة؛ حتى إذا أطل العصر العباسي صارت لغة الحضارة والعلوم وانتشرت شرقاً وغرباً، واتسعت لكل جديد من العلم والفلسفة، فارضة نفسها على الشعوب، فإذا هي اللغة التي يتكلمون بها ويتعلمون⁽¹⁴⁾.

وليك إلماحة موجزة في خصائص هذه اللغة التي تمكنت في عصور الازدهار الحضاري من أن تكون لغة الحياة والعبادة والعلم:

1 - إن أول خصيصة لها وأعظم ميزة كونها لغة آخر كتاب منزل من الخالق إلى عباده وهو القرآن الكريم، أنزله على رسوله محمد ﷺ، فالقرآن هو الذي نشرها وأخرجها من القومية إلى العالمية، حيث كانت قبل نزول القرآن الكريم وتحولها إلى لغة رسالة الإسلام الدين العالمي العام الشامل لغة محلية يتكلم بها العرب في شبه جزيرتهم، ولا يوجد من يتكلم بها خارجها، فلما جاء الإسلام وأصبحت لسانه خرجت معه وانتشرت بانتشاره⁽¹⁵⁾ يقول فيليب دي طرازي:

«أصبح المسلمون بقوة القرآن الكريم أمة متوحدة في لغتها ودينها وشريعته وسياستها، فقد جمع شتات العرب، ومن المقرر أنه لولا القرآن الكريم لما انتشرت الفصحى في الخافقين، ولولا القرآن الكريم لما أقبل الألوفا

(14) قطوف لغوية، مازن المبارك، ص30.

(15) اللغة العربية لغة القرآن والعلم والمسلمين، د. إبراهيم رقيدة، من قضايا اللغة العربية المعاصرة، ص92، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

من البشر على قراءة تلك اللغة وعلى كتابتها ودرسها والتعامل بها، ولولا القرآن الكريم لظل أهل كل بلد من البلدان التي انضمت للإسلام ينطقون بلهجة يستعجمها أهل البلد الآخر، وقد حفظ القرآن الكريم التفاهم بين الشعوب الإسلامية وبين العرب⁽¹⁶⁾.

وهي لغة القرآن الكريم باعتبار ما خصها به من التزكية والتشريف، وما أثبتته لها من الأصالة والصلاح، وما شهد لها بتوفر الخصائص الذاتية والقبلية للنمو والاتساع، والقدرة على الاستيعاب والتطور، وما ضمن لها من الثبات والبقاء، فهي محفوظة بحفظه ببقائه. ويقول يوهان فك:

«لم يحدث في تاريخ اللغة العربية أبعد أثراً في تقرير مصيرها من ظهور الإسلام، ففي ذلك العهد... عندما رتلَ محمد رسول الله ﷺ القرآن الكريم على بني وطنه بلسان عربي مبين، تأكدت رابطة وثيقة بين لغته والدين الجديد⁽¹⁷⁾ وكان لتلك الرابطة الفضل في حياة هذه اللغة وديمومتها.

2 - خفة مباني الكلم:

ألفاظ العربية وضعت في قوالب خفيفة، قليلة الحروف، حيث تجنب الواضع في الأكثر كل ما يثقل على الناطق تكلفه والتلفظ به كالجمع بين الحروف المتقاربة في المخارج⁽¹⁸⁾ ويمكن تلخيص مظاهر هذه الخصيصة في الآتي⁽¹⁹⁾:

* قلة عدد الحروف التي تبنى منها الكلمة العربية، وذلك في الجمهور الأعظم من المفردات العربية.

* تخفيف الأبنية الكثيرة الحروف باشتراط حروف الذلاقة في أصولها.

(16) الفصحى لغة القرآن، أنور الجندي، ص32.

(17) العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، يوهان فك، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب، ص13، مكتبة الخانجي بمصر، 1980م.

(18) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي ص51، دار الكتب العلمية، بيروت.

(19) خصائص اللغة العربية، د. محمد حسن حسن حبل، ص54.

- * لزوم الاتساق في مكونات الكلمة العربية.
- * إجراء عمليات الإبدال والحذف في مكونات الألفاظ.
- * حسن تأليف الحركات.

3 - سعة التصرف

العربية غنية بالمفردات والتراكيب والمفاهيم، وذلك لسعة التصرف في المفردات وفي الأساليب، وقد تحقق لها التصرف بأمور ظاهرة، منها الاشتقاق، والنحت، والقياس، والمجاز، والتعريب، والحذف، والتقديم والتأخير.

أ - الاشتقاق: وهو أخذ كلمة من أخرى لمناسبة بين الكلمتين في المعنى مع تغيير في صيغة اللفظ⁽²⁰⁾، ولا يهمننا هنا الاختلاف في أصل المشتقات، ولا شروط الاشتقاق وضوابطه بقدر ما يهمننا التنبيه على فائدته في تنمية اللغة وإثرائها بتكوين مجموعات من المفردات كل منها يرجع إلى أصل واحد، وتترك في جزء من مادته لتتسع لكل ما يمكن اشتقاقه من غيره كأسماء الآلات وما يتصل بها من مصطلحات.

ب - النحت: وهو نوع من الاشتقاق، ويكون في ثلاثة أقسام⁽²¹⁾:

الأول: يكون بنحت كلمة واحدة من كلمتين كل واحدة منهما ذات معنى تستعمل فيه وحدها، والغرض بذلك أن تدل الكلمة المنحوتة على معنى جامع لمعنى الكلمتين نحو «صلدم» من «صلد» و«صدم» حيث جمع بالنحت بين الصلابة والدفع.

الثاني: يكون بالنحت من المركب الإضافي، فيأخذون من المضاف حرفين ومن المضاف إليه حرفين نحو «تيمل» من تيم الله و«عبد» من عبد الدار.

الثالث: يكون بنحت كلمة واحدة من مركب تام مفيد، من ذلك «حيهل»

(20) دروس في التصريف، محمد محيي الدين عبد الحميد، ص10، المكتبة المصرية، بيروت.

(21) نفسه، ص24.

من حي على الصلاة، و«بسم» من بسم الله الرحمن الرحيم، وهذا النوع من البناء النحوي مفيد كذلك في تنمية اللغة وتوسيعها لتشمل الجديد المفيد.

ج - القياس: وهو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه⁽²²⁾ والقياس بمنزلة المكيال أو الميزان الذي يبين الصحيح من الزائف وما يقبل وما يرفض⁽²³⁾، وتتجلى أهمية القياس في التوسع اللغوي؛ لأنه أصل من أصول النحو العربي، ولذا عيب من أنكر القياس، قال ابن الأنباري: «اعلم أن إنكار القياس في النحو لا يتحقق لأن النحو كله قياس⁽²⁴⁾، والقياس يشمل جانب الكلمة المفردة متصلاً بمجال التصريف، وجانب التركيب متصلاً بالقواعد النحوية التي تقاس بها صحة التراكيب⁽²⁵⁾، ولا أريد التوسع في هذه الفضيلة التي هي من أسس بناء صرح العربية، وهي عامل من عوامل تجدها، ولكن أدعو إلى امتثال قول ابن جني «إن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب»⁽²⁶⁾، لأنه شعار أصحاب الفضل في حياة اللغة مسيطرة للحضارة مستوعبة ألفاظها⁽²⁷⁾، مرجحة بما يستجد فيها بطريق الترويض القياسي.

د - المجاز: وهو يعني خروج اللفظ عن المعنى الذي وضع له في الأصل، على أن يكون هناك علاقة بين المعنيين، قال ابن جني: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»⁽²⁸⁾ ومن ذلك العين، فهي الباصرة والجاسوس، حيث خرجت من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي، والغرض من المجاز الاتساع في التعبير، وهو إذا أخذناه بمعنى النقل

(22) الاقتراح للسيوطي ص59.

(23) من أسرار العربية، د. إبراهيم أنيس، ص8.

(24) الاقتراح ص59.

(25) دراسات لغوية، د. عبد الصبور شاهين، ص8.

(26) الخصائص 1/ 357.

(27) دراسة في النحو الكوفي، المختار أحمد ديرة، ص138.

(28) الخصائص 2/ 447.

يمكن أن يفيد في زيادة بعض المفردات التي يستدعيها التطور، ويغني العربية بما يتيح لها من ثروة لغوية.

هـ - التعريب: وهو التلغظ بالكلمة الأعجمية على صيغة من صيغ العربية وأسلوبها، فتعريب الاسم الأعجمي: أن تتفوه به العرب على منهاجها⁽²⁹⁾ وقد مر بنا أن العربية انتقلت من قوميتها إلى العالمية، وانتشرت انتشار الإسلام في البلدان، وهذا استدعى الأخذ والاستعارة، ولا بد لها أن تجعل المستعار يتفق وصيغها وأساليبها بالتحوير والترويض، وهذا التحوير أطلق عليه مصطلح التعريب، وقد استفادت اللغة من هذا في إغنائها واتساعها، والعربية لم تقتصر إلا ما تحتاجه من الأمور المادية، ولم تحتاج إلى اقتراض ما يدل على الأمور المعنوية والقيم الأخلاقية والمثل العليا والمعاني النفسية والروحية لغناها بها⁽³⁰⁾، وللتعريب قواعده التي تتصل بحروف الكلمة ووزنها وهيكلها، فهو قياسي وليس سماعياً، قياسي على منهاج العرب وأصول التعريب عندهم.

وقد أصبح التعريب ضرورة من ضرورات العلم والحضارة وهو لا يشين لغة القرآن الكريم، بل يفيدها إذا كان على منهج القرآن الكريم الذي جاءت فيه كلمات أصلها غير عربي فبناها بناءً عربيّاً خالصاً في بنية حروفها ونطقها وأصواتها⁽³¹⁾ وقد اتسع هذا المصطلح ليشمل ترجمة العلوم ونقلها إلى العربية، وتوسعت عملية الترجمة لتستغرق جميع العلوم في العصر العباسي، ثم انكشفت لتمتد من جديد في أوائل العصر الحديث، وتنهض على استحياء في هذا الزمن إذا ما قيس ما يترجم إلى العربية بما يترجم إلى اللغات الأخرى.

فعلينا أن نستفيد من هذه الخاصية في تطوير جميع مجالات الحياة في العلم والفن والتعليم والإعلام والإدارة.

(29) الصحاح: (عرب).

(30) اللغة العربية لغة القرآن والعلم والمسلمين، من قضايا اللغة العربية ص111.

(31) نفسه ص112.

ذلك ما له صلة بالتوسع في المفردات في عمومها، أما التوسع في الأساليب فقد تحقق من خلال عدة تقنيات أسلوبية كالحذف، والتقديم والتأخير.

أ - الحذف: يقول فيه عبد القاهر الجوجاني: «هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر»⁽³²⁾ فهو طريق الاختصار والإيجاز، ولأجل الاختصار يمكن حذف الجملة أو المفرد أو الحرف أو الحركة، ولا حذف إلا عن دليل عليه⁽³³⁾، وهذه التقنية الأسلوبية تفيد عند الترجمة وعند البرمجة الحاسوبية.

ب - التقديم والتأخير: يقول فيه عبد القاهر كذلك: «هو باب كثير الفوائد جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية»⁽³⁴⁾ فهو يفيد في التوليد وفي التنوع وفي إظهار الاهتمام والتركيز على المهم.

ولا خلاف في أنها أسلوبان عدوليان، ولكن لا شك في وجودهما في القرآن الكريم وفي الأساليب الفصيحة، فهما من براهن شجاعة العربية⁽³⁵⁾ فامتلاك العربية لخاصية الإعراب جعل الجملة العربية تغطر بحرية كبيرة إلى حد ما في ترتيب أجزائها.

والاكتفاء به في كثير من الأحيان للدلالة على وظيفة الكلمة في الجملة⁽³⁶⁾. فما تتمتع به العربية من حرية في تصريف صياغة الجملة لا يوجد في غيرها من اللغات التي تفتقد الإعراب، فليس في اللغات الأوروبية على سبيل المثال هذه الحرية، لأن الجملة فيها اسمية يتقدم فيها الفاعل، ولا يتقدم الفعل إلا شذوذاً في حالات قليلة، والاكتفاء في كلام الأوروبيين بالجملة

(32) دلائل الإعجاز لمبد القاهر الجرجاني ص146.

(33) الخصائص 2/ 360.

(34) دلائل الإعجاز ص106.

(35) الخصائص 2/ 360.

(36) التطور اللغوي، دكتور رمضان عبد التواب، ص207، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الاسمية نقص وليس بمزية⁽³⁷⁾ ولا أريد الحديث في خاصية الإعراب التي فقدت في جميع اللغات ما عدا العربية والبابلية القديمة⁽³⁸⁾ وإنما أردت التنبيه على إحدى أبرز ظواهر العربية وأهم تقنياتها التوليدية التي أكسبتها مرونة في التعبير وتفوقاً في التصريف⁽³⁹⁾.

4 - الارتجال :

لم يعرف مصطلح الارتجال في النحو العربي إلا في باب العلم، حيث قسم العلم إلى منقول ومرتل، ففي الكافية الشافية يقول ابن مالك⁽⁴⁰⁾ :
فإن خلا من سابق استعمال كـ (مذحج) فأنسبه لارتجال
وما سوى المرتجل المنقول نحو (ثقيف) هكذا سلول
فالمرتجل ما لم يعرف له استعمال في غير العَلَوِيَّة، والمنقول ما استعمل
قبل العَلَوِيَّة تم تجدد جعله علماً⁽⁴¹⁾، ويشير الدكتور إبراهيم أنيس إلى أن في
كتب القدماء من اللغويين إشارات إلى أن طرق الوضع اللغوي هي الارتجال
والقياس والاشتقاق، ولكن إذا بحثنا عن معنى ما يسمونه بالارتجال وجدناهم
يضطربون في شرحه، وكذلك الشأن عند علماء العربية في العصر الحديث
يسلكون في فهم هذا الارتجال نفس المسلك الذي جرى عليه القدماء دون
تحديد أو تدقيق⁽⁴²⁾.

وإذا كان الارتجال سبيلاً لوضع أسماء الأعلام في عصر الوضع أفلا يجوز
في هذا العصر أن نرتجل أسماء المستحدثات مما نخترعه نحن وليس لما ينقل
إليها؟.

(37) بحوث لغوية، د. أحمد مطلوب، ص 39 - 40، دار الفكر، عمان.

(38) العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ص 15.

(39) ينظر في أطروحة بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، مبحث في المقارنة بين التقديم والتأخير في العربية والتقديم والتأخير في الإنجليزية والفرنسية، علي أبو القاسم عون.

(40) شرح الكافية الشافية لابن مالك، 1/ 247.

(41) نفسه.

(42) من أسرار العربية ص 95.

وإذا كان الارتجال حقيقة واقعة في اللغة لا يتطرق إليها الشك⁽⁴³⁾ وهو محدود، فلماذا نمنعه بسبب ما فرضه القدماء من القيود التي أرادوا بها سلامة العربية؟ ولماذا لا يقتصر المنع على اللغة الأدبية، وبإباح الارتجال في مصطلحات العلوم والتقنية؟

الخصائص المعلوماتية للغة العربية:

في الفصل التاسع من كتاب العرب وعصر المعلومات، وهو بعنوان «اللغة العربية وتكنولوجيا المعلومات» عرض الدكتور نبيل علي الخصائص الذاتية للغة العربية من الرؤية الفنية الحاسوبية، وقد جاء هذا المبحث الذي جعل لخصائص العربية بعنوان «خصائص منظومة اللغة العربية من منظور معلوماتي»⁽⁴⁴⁾.

ويمكننا تلخيص ذلك في النقاط الآتية:

1 - التوسط اللغوي:

من خلال نماذج للمقارنة مع بعض اللغات الأخرى بين الباحث شيئاً من ملامح الوسطية في أبجدية الكتابة العربية والوسطية في الإعراب، والوسطية في الجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية وأمثلة لوسطيات أخرى، ونبه إلى ضرورة الاهتمام بالدراسات اللغوية المقارنة والتقابلية؛ حتى يستفاد من نظم معالجة اللغات الطبيعية فيما يهم شؤون اللغة الوسطى.

2 - حدة الخاصية الصرفية:

بين أن العربية لا تباريها أي لغة أخرى في دقة خاصيتها الاشتقاقية، فهي تتميز بالاطراد الصرفي شبه المنتظم، وهذا يزيد من قابلية المعالجة الآلية الشاملة وميكنة المعجم العربي، وتطوير آلية الإعراب والتشكيل التلقائي.

(43) نفسه ص107.

(44) العرب وعصر المعلومات، د. نبيل عبيد ص351.

3 - المرونة النحوية :

أشرت في الخصائص الذاتية إلى أن تقنية التقديم والتأخير، أعطت اللغة العربية مرونة في التصرف واتساعاً في التحويل، ويرى الباحث هنا أن تلك المرونة سببت مشكلة في المعالجة النحوية الآلية، فالبرامج صممت لتلبية مطالب اللغة الإنجليزية التي تتسم بالصرامة في النحو، وهذا يستوجب زيادة البحث لمعالجة النحو العربي آلياً، حيث تجب مراعاة عمليات الحذف والتقديم والإبدال والإضمار وغير ذلك مما ليس في النحو الإنجليزي.

4 - الانتظام الصوتي :

تتميز القواعد الصوتية للعربية بالاطراد والبساطة مما سهل عملية المعالجة الصوتية آلياً.

5 - الحساسية السياقية :

يقصد بها تأثر العنصر الكلامي سواء أكان حرفاً أم كلمة بما يكتنفه في كثير من المواضع، ويظهر ذلك في كتابة الحرف وفي التطابق النحوي، وهذا يحتاج إلى معالجة آلية خاصة تختلف عن المعالجة في اللغة الإنجليزية.

6 - تعدد طرق الكتابة وغياب عناصر التشكيل :

التشكيل في بعض التراكيب يكون مطلوباً، وإسقاطه يؤدي إلى اللبس، والتزامه التزاماً تاماً يحتاج إلى جهد كبير في برمجته.

7 - ثراء المعجم واعتماده على الجذر :

اعتماد المعجم العربي على الجذور، واتساع المفردات بالاشتقاق وتميز العربية بالثراء في المفردات، كل ذلك يستوجب البحث في بنية المعجم وإعادة تنظيمه بما يلبي مطالب النظم الآلية.

8 - شدة التماسك بين عناصر منظومة العربية :

هناك تداخل بين الصرف والمعجم، وتداخل بين الصرف والصوتيات،

وتداخل بين مباني الصيغ ومعانيها، وفي كل ذلك ما يسبب عسراً في النظم الآلية لصعوبة فصل المعالجات الآلية، وما يسبب سهولة للفهم الأتوماتي لاعتماده على القوانين في غياب التشكيل.

وقد أشار الدكتور «نبيل علي» إلى أنه قد تم معالجة كثير من هذه الأمور، وأنه قد أسهم في وضع برامج آلية لبعضها، جزاء الله عن العربية خير الجزاء، وكثر من أمثاله.

سلامة العربية وعوامل تطورها:

إن اللغة التي تقف عاجزة عن مسايرة ركب الحضارة في مجالاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ليست جديرة بالحياة؛ لأنها بعجزها تحيلُ أسباب الفناء.

والعربية لغة حية متطورة لم تعجز عن استيعاب عصور من الحياة وأجيال من المجتمعات إنما ظلت لغة الخطاب والأدب والعلوم⁽⁴⁵⁾، تستقبل كل عصر جديد بما تملك من مرونة في أنظمتها وقدرة في وسائلها الذاتية على الاتساع والاستيعاب.

لقد تعرضت العربية عبر عصورها التاريخية لظروف مختلفة من الشدائد والصعاب، وموجات متنوعة من الطعن والغزو، واستطاعت اجتياز كل ذلك وتوقيه بفضل أصالتها وحيوتها وتفتحها، والعجيب أنه في أبرز مراحل كفاحها، وهي المرحلة التي غدت فيها لغة الفكر والحضارة، أي في العصر العباسي، ترسخت لها عوامل السلامة اللغوية بفضل ما تفرع لها من علوم العربية التي دعت إليها متطلبات الحضارة، واكتملت مباني العلوم وقوانينها، فالعربية في مرحلة الصراع والتحدي وُضِعَتْ لها أسباب السلامة وَقُنَّتْ لها مسالك التطور.

وهل العربية التي استوعبت الحضارة الإسلامية منذ عصر البعثة عاجزة عن استيعاب حضارة هذا العصر؟

(45) العربية والأمن اللغوي، د. زهير غازي زاهد، ص 28.

وهل هذا العصر يستلزم من المفردات والمصطلحات والتقنيات اللغوية أكثر من طاقة العربية على التطور والتجديد؟ .

إننا إذا راجعنا خصائص العربية وجدناها أسباب سلامة وعوامل تطور، ففي كونها لغة القرآن دليل على أنها لغة الحق ولسانه، وأداة العلم وآلته، والقرآن الكريم يقدر العلماء ويبحث على العلم، قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْوِلَاةَ دَرَجَاتٍ﴾⁽⁴⁶⁾ وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُخَشَى اللَّهُ مِنَ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ...﴾⁽⁴⁷⁾.

وفي سر تأليف المباني الذي تجلّى في قلة عدد حروف المبنى واتساقها وخفتها، وما يمكن أن يجري فيها من إبدال وحذف وزيادة، وما يجري على التركيب من تقديم وتأخير، سهولة في التوليد ويسر في التجديد .

وكل ما عرفناه في الخصائص الذاتية المحققة لخصيصة سعة التصرف من اشتقاق ونحت ومجاز وتريب وقياس وإرتجال، كل ذلك مسالك تطور ومعايير توسع ومنافذ توليد .

وما وقفنا عليه من مشاهد معلوماتية لخصائص العربية من التوسط اللغوي والاطراد الصرفي، والمرونة التركيبية، والانتظام الصوتي، كل ذلك يعد من العوامل المحققة للتطور والاتساع، والقابلية للمعالجات الحاسوبية، وكل ذلك ضامن للأمن والسلامة اللغوية .

حماية اللغة وآليات تطویرها :

إن الواجب الديني والقومي يدعونا إلى حماية العربية مما يراد لها في هذا العصر من الفناء والاندثار، فبالقضاء على لغة القرآن يتم استيلا ب ثقافة الإسلام، لأن العربية هي لسان العرب وهويتهم، والقرآن هو روحهم وشريعتهم، فلا هوية بدون لسان أصيل، ولا شريعة حقة بدون كتاب حق مقدس، وفي القضاء على

(46) سورة المجادلة، الآية : 11.

(47) سورة فاطر، الآية : 28.

هذه المعالم قضاء على ثقافة الأمة لأن تلك المعالم هي عناصر تكوينها ومكونات وجودها.

وإن حضارة هذا العصر الذي يعرف بعصر العولمة تستهدف كل الأنساق الثقافية والخصوصيات الحضارية، واللغة أول مستهدف من الخصوصيات الثقافية والحضارية باعتبارها مثلاً لهوية الأمة بماضيها وحاضرها، والعربية من اللغات المستهدفة، لوقوفها في وجه الهيمنة شاهداً حضارياً أصيلاً عاشت الإنسانية قروناً على ما أنتجته من علوم وفلسفة وفكر⁽⁴⁸⁾. فهي من اللغات القليلة التي ستقف في جبهة مقاومة رياح العولمة العاتية وأذرعها القاضية.

وإذا أردنا حماية عربيتنا مما يراد لها، علينا أن ننظر في آليات تطويرها ونعيد صياغتها بما يكفل الإلتقان والسرعة ويحقق الاستمرار والتجديد، ويؤمن الحماية والتقدم، وكما يتحقق ذلك لا بد من إقرار الآتي وتوكيده وتفعيله:

1 - استمرار النقل الذي تقوم به المجامع اللغوية العربية وهو نقل يراعي الأصول اللغوية المقررة في معاملة الألفاظ الأعجمية⁽⁴⁹⁾، فالعربية تحتاج إلى مضاعفة الجهد في ثلاثة مجالات مهمة لتكون قادرة على استيعاب حاجات العصر، ويستغني الناطقون بها عن الارتباط بلغة أجنبية هي⁽⁵⁰⁾: الترجمة من اللغات الأخرى، وإيجاد المصطلح المناسب في مجال العلوم، وتأليف المعجمات المختلفة المناسبة للمراحل الدراسية، والتخصصات العلمية.

2 - نشر ما يتم نقله بإشراف المجامع وتيسير وصوله إلى كل المؤسسات الثقافية والتعليمية، حتى يقع في أيدي جميع المهتمين والمتخصصين والمتعلمين.

3 - تشجيع المسار الإعلامي وتوجيهه التوجيه السليم في انتهاج سبيل لغة

(48) العربية والأمن اللغوي ص111.

(49) عوامل التطور اللغوي، د. أحمد عبد الرحمن حمّاد، ص8.

(50) العربية والأمن اللغوي ص56.

عربية ميسرة، سواء أكان ذلك في الإعلام المكتوب أم المسموع أم المرئي، وهذا الأخير أكثر انتشاراً، فهو يصل كل بيت عربي عن طريق الفضائيات، فوجب الاستفادة من هذه الوسيلة في نشر العربية الميسرة السليمة، وجعلها تحلّ محلّ اللهجات الدارجة لأنها اللغة الأقوى على تحقيق التواصل والأفدر على حماية الثقافة العربية الإسلامية ونشرها. فالإعلام بجميع مؤسساته هو قوام ثقافة المجتمع والعربية هي قلم الإعلام ولسانه، فاستوجب الحال العناية بالقلم واللسان والاهتمام بهما لأن في سلامتهما حماية للثقافة وأمناً للغة.

4 - تنفيذ سياسة لغوية عربية موحدة تهدف إلى تيسير الفصحى وحمايتها، وفرض التعامل بها في جميع الميادين، وتكون هذه السياسة من مهام المؤسسات العربية اللغوية والجامعات العربية واتحادات الأدباء واتحادات المعلمين، وتحت رعاية الجامعة العربية ومنظماتها المختصة، وبإشراف علماء قادرين على حماية العربية وتطويرها، وحريصين على بقائها ونمائها، علماء يملكون المهارة اللغوية التي تمكنهم من الإصلاح والتطوير، وعندهم الحس اللغوي الذي يقدرهم على المراقبة والانتباه لما قد يصيب العربية من الخلل، يقومون بحبهم وحرصهم وعلمهم على تنفيذ تلك السياسة القومية، وتقويم وسائل التنفيذ وتوجيهها توجيهاً يكفل أداء واجبها الوطني تجاه لغة الأمة ولسان دينها الحنيف.

5 - قيام المؤسسات بتعريب التعليم وترجمة العلوم المختلفة حتى يتيسر فهم تلك العلوم واستيعابها وجعلها في متناول الطلاب في جميع مراحل التعليم، ففي تعريب العلوم حث للطلاب على تعلم العربية وإتقانها لحاجتهم لفهم تلك العلوم الحديثة المعربة، فإذا لم تتوفر المؤلفات العلمية المعربة يضطر الباحثون إلى تعلم اللغات الأخرى كالإنجليزية، متذرعين بدوافع استيعاب العلم الحديث، وتعلم تلك اللغات يكون على حساب إتقان العربية.

6 - جعل العربية لغة الدراسة في جميع المراحل ، وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بعد تحقيق الأمر السابق وهو تعريب العلوم .

إن في تلقي الطالب المعارف بلغته فائدتين ، أولاها إتقان لغته والحفاظ عليها وتقويتها على غيرها من اللغات واللهجات .

والأخرى يسر الفهم وسرعة الاستيعاب ، لأنه يقرأ ويفهم ويفكر بلغة واحدة هي لغته لغة الحياة والتواصل .

7 - توحيد المصطلح وضعاً وتعريباً والإسراع في نشره وتداوله حتى لا يصبح أمر قبوله متعسراً أو ممتنعاً ، أو يحدث إصداره بلبلة بين المتلقين ، وذلك بما ألفته اللهجات الدارجة من مصطلحات ، والأمثلة على ذلك كثيرة منها : الميكروفون وناقل الصوت ومكبر الصوت ، والمصداح ، ومنها : الإيدز ، والسَّيِّد ، وفقدان المناعة ، والمناعة ، ومنها التلفون والهاتف والمسرة ، ومنها : الهاتف الجوال ، والخلوي ، والمنقول ، والمبايل ، فكل مسمى من كل مجموعة شاع في قطر عربي ، ولم يتوحد الاصطلاح بسبب التأخر في الإصدار من المؤسسات المختصة كمكتب تنسيق التعريب ، ومسألة توحيد المصطلح مهمة مشتركة بين جميع المؤسسات التعليمية والجامعات والمجامع وما إليها .

8 - الاهتمام بتدريس اللغة العربية وجعلها اللغة الوحيدة في سنوات التعليم ، الأساسي ، وتحديث مناهج تدريسها في باقي مراحل التعليم وتغليب الممارسة اللغوية والتطبيق على التلقي والحفظ ، وفرض دراسة العربية في كل سنة من سنوات التعليم في كل مرحلة من مراحلها بقدر زمني متوسط لا يؤدي إلى الملل ، وقدر معرفي متصاعد يحقق ترسيخ الفهم وتقويم اللسان .

9 - جعل الفصحى لغة التواصل بين المجتمعات العربية في جميع أقطارها ، وذلك باتباع لغة سهلة وميسرة في الخطاب السياسي والاجتماعي والديني ، وطرده اللهجة من الأوساط الاجتماعية وعلى مراحل حتى تحل الفصحى محلها ، وأهم وسيلتين في ذلك هما :

● التعامل مع الناشئة في رياض الأطفال وفي المرحلة الأساسية من التعليم باللغة العربية الفصحى المُيسَّرة، ومنع التحدث في هذه المقامات باللهجة الدارجة.

● إلزام المحطات الفضائية العربية باستعمال اللغة الفصحى في لقاءاتها وندواتها وبرامجها، وعدم السماح لها بعرض أفلام الكرتون المترجمة إلى اللهجات الدارجة، ولا الأفلام السينمائية المدبلجة باللهجات الدارجة كذلك، فالفضائيات يجب أن تكون وسيلة حماية للغة والثقافة لا أن تكون أداة مَسِيخٍ ومَغُولٍ هَذِمَ.

ويجب أن تكون مجالاً رحباً للتواصل الثقافي الذي ينشر اللغة الفصحى؛ لأنها أداة الثقافة وعنوان الهوية، لا أن تكون ميداناً للصراع اللهجي الذي يستهدف في حقيقته القضاء على اللغة الجامعة.

10 - إلزام الشركات الصناعية، وشركات الأدوية خصوصاً، بتعريب نشراتها، وإمدادها بما تحتاج إليه من مفردات ومصطلحات، وإشعارها أن في ذلك صلاح العربية وحمايتها ونشرها، وصلاح الشركات بالإقبال على متوجاتها وتوسيع انتشارها وتداولها.

11 - وضع معجمات لغوية عربية موجزة وميسرة، تكون مراجع دلالية لمعاني المفردات التي يكثر استعمالها، والمصطلحات التي يتم تعريبها أو ارتجالها، على أن يكون وضعها بالاشتراك بين المجامع اللغوية العربية حتى تكون موحدة، وتحقق لها الصحة والسلامة، ويكتب لها التداول والانتشار.

12 - الإشراف على وضع منظومات الحاسوب والمعلومات، وتزويد المختصين بهندسة الاتصالات، والقائمين بشؤون البرمجيات الآلية بما يحتاجون إليه من مشورة لغوية في جميع فروع العربية، تسهيلاً لعملهم وإسناداً لهم في مجال التجديد والتطوير، وهذا الأمر يكون منوطاً بالمؤسسات التعليمية والجامعات العربية والمجامع اللغوية، وحبذا إنشاء جمعيات لغوية تقوم بتلبية حاجة شبكة المعلومات بما يستجد في التعريب والاصطلاح.

العربية لغة العلم:

لا شك أن اللغة العربية في المستوى الأدبي أسبق وأوسع من اللغة العربية في المستوى العلمي، فقد قُعدت قواعد النحو العربي على أساس اللغة الأدبية، لأن المرحلة الزمنية للتقعيد انتهت بانتهاى القرن الثاني، وهذه المرحلة هي مرحلة أدبية بما فيها من حركة الأدب والنقد والصراع السياسي والعسكري والفكري، وحين دخلت العربية مجال العلوم كان النحو العربي قد بلغ مرتبة النضج والكمال، وهذا هو الذي يفسر الإحساس بغربة اللغة العلمية في مؤلفات العلوم، لأن الأذواق اللغوية تكونت تكوناً أدبياً، والعادات التعبيرية استقرت على أساس المقاييس الأدبية⁽⁵¹⁾، والذي يهمننا هنا أن العربية أوجدت لنفسها طريقاً في مجال العلم والمعرفة، ولم تقف عاجزة منذ بدايات تقعيدها عن الولوج إلى عالم الاختراع العلمي والتعريب المعرفي في عصر الازدهار الحضاري، وأن بعض المختصين اللغويين اهتموا بالبحث في خصائص اللغة العلمية من حيث المفردات والتركيب، وصولاً إلى إيجاد طريق سهلة لتعليم المشتغلين بالعلوم اللغة العربية، واستعمال الأسلوب العلمي في الكتابة وتوحيد المصطلحات العلمية⁽⁵²⁾.

وقد استخدم عصرنا اللغة العلمية في مجالين أحدهما الكتابة العلمية والثاني تخزين المعلومات في الحواسيب الإلكترونية، وبذلك استجابت العربية لضاغطين حضاريين هما طبيعة العلم ومستحدثاته، والآلة الإلكترونية وتطوراتها⁽⁵³⁾.

ومع أنها استجابت لمتطلبات العلم في كل عصر وحققت لمفرداته الوضوح ولمصطلحاته النقل والترويض، وللكتابة العلمية بساطة الأسلوب ويسر التداول، مع كل ذلك اتهمت من قبل الخصوم الحاقدين أعداء اللغة والدين وهم

(51) العربية لغة العلوم والتقنية، د. عبد الصبور شاهين، ص77.

(52) نفسه ص84.

(53) نفسه ص94.

جماعة من المستشرقين وأعوانهم المنافيين وأتباعهم الساذجين، اتهمت بأنها لغة معقدة القواعد، صعبة التعلم، كثيرة الشذوذ في مسائلها وقضاياها، وبأنها عاجزة على استيعاب علوم العصر، وبأنها جامدة غير صالحة للحياة لصعوبة الكتابة بها، فالعامية أيسر منها وأقدر على التواصل⁽⁵⁴⁾ وقد برز الغيورون للدفاع عن لغة القرآن ولتكشف زيف الاتهامات وبطلان الادعاءات، وبيان أن المستهدف في هذا الهجوم هو الدين الإسلامي بالقضاء على الفصحى، وإحلال الأجنبية لغة للعلم والحضارة، والعامية لغة للأدب والثقافة؛ ليتم الإجهاز على آخر حصن من حصون الدين الإسلامي وهو اللغة العربية.

فلا تستوقفنا تلك الاتهامات لأنها صادرة عن بعض من المستشرقين الحاقدين والأتباع العاجزين «فلا تنصت إذن إلى أولئك المؤلفين العاجزين الذين يُحْمَلون لغاتهم مسؤولية النقص الذي في مؤلفاتهم لأنهم هم المسؤولون على وجه العموم عن هذا النقص»⁽⁵⁵⁾. فماذا يقول أولئك المدَّعون في لغات أقل انتشاراً تدرس بها العلوم المصرية كالرومانية والفلمنية والبغارية والبولندية؟ وماذا يقولون في تدريس الطب والعلوم باللغة العربية في الجامعات السورية؟

وماذا يقولون في الروسية والألمانية اللتين تُدرَّس بهما العلوم في الجامعات، وقد أرسلت بعض الدول العربية طلاباً للدراسة في الاتحاد السوفياتي، وفي ألمانيا الشرقية، وأظهروا تفوقهم في دراسة العلوم بتلك اللغات وهي أصعب من العربية⁽⁵⁶⁾، فالألمانية هي لغة جميع مراحل التعليم في ألمانيا والنمسا، وقد أجمع الباحثون على أنها أصعب من العربية، وإعرابها أشد من إعراب العربية مع ذلك لم يفكر أحد من الناطقين بها في تسهيلها بترك الإعراب، فأهلها يفخرون بها، وقد حَرَمُوا دخول العاميات المدرسة والجامعة ومنعوا استعمالها في المحكمة والبريد والصحافة والإذاعة⁽⁵⁷⁾.

(54) بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبد التواب، ص166.

(55) اللغة، فندريس، نقلاً عن العربية والأمن اللغوي ص41.

(56) دراسات لغوية، د. حسين نصار، ص9.

(57) الفصحى لغة القرآن، ص174.

إن دعوة صعوبة العربية دعوة باطلة قصد بها التشكيك في قدرتها على الأداء والاستيعاب، حتى يتركها أهلها وينصرفوا إلى تعلّم غيرها من اللغات فيبتعدوا عن لغتهم وينسلخوا عن ثقافتهم وهذا ما يريده أعداء اللغة والدين.

فعلينا أن نتمسك بلغتنا، فهي لغة العلم والحياة، وتلقي العلم بها فيه اختصارٌ للوقت والجهد، وفيه مجال للإبداع والابتكار.

العولمة:

العولمة مصطلح عربي وضع مرادفاً لما وجد في الإنجليزية GLOBALISATION، وفي الفرنسية MONDALISATION.

وقد وضع اللفظ العربي في هذه الصيغة التي فيها زيادة الإلحاق حتى يسهل تصنيفها تصنيف الدحرجة، وقد أوجد العرب الأوائل الإلحاق في البناء للتوسع في محاوراتهم وطرق كلامهم، وهذا دليل على اهتمامهم بالمعاني وتقديمها في أنفسهم على الألفاظ⁽⁵⁸⁾.

واستفاد المُحدِّثون من هذه التقنية اللغوية، فحين حلّ عليهم المولود الثقافي الجديد في لفظه الأجنيين السابقين وبمفهومه المشبوه منحوه دون تمحيص، اسماً ناعماً يتناغم مع ما تبادر إليهم من المفهوم، يقول الدكتور/ عبد السلام المسدي «مفهوم العولمة نابع من تصاقب مفاهيم ثلاثة، مفهوم العالم، ثم مفهوم الفعلية التي هي استنباط دلالة الفعل والحدث من الاسم، ثم مفهوم الاسمية وهو اشتقاق المصدر من الفعل الجديد»⁽⁵⁹⁾.

وإذا كان لفظ العولمة وضع مصطلحاً لحضارة هذا العصر وعَلَمًا عليها فهو يحمل معنى المصدر، وهو الحدث، ولا يمكن تجريده من هذا المعنى، ومشتقات هذا المصدر وهي عَوْلَمَ ويعولم ومُعَوْلِمَ ومُعَوْلَمَ تحمل معاني المصدر وزيادة، وقد اختلف في تلك المعاني، لأن المصطلح يخرق المفهوم الذي

(58) الخصائص 1/ 221.

(59) اتقوا التاريخ أيها العرب ص144.

وضع من أجله اختراقاً، حيث لم يتضح المفهوم اتضاحاً كاملاً ومتفقاً عليه فهو قابل للاختلاف عليه، والتوسع فيه بما يحدث من تجاذب دلالي بين المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية، وبما يخفي وراءه من نوايا غير إنسانية، فإذا كانت العالمية مصطلحاً لدلالات سابقة فيما يخص انبثاق الظاهرة من حدودها القومية إلى الحدود الإنسانية الشاملة، فإن العولمة في صميم فلسفتها تقوم على اقتحام الإرادة الدولية لحدود الأقطار والقوميات، لا على انبثاق الأمر من الداخل صوب الخارج⁽⁶⁰⁾.

وهذا يعني أن ما في العالم يسعى إليك ويهجم عليك ويحطم حدودك ويقتحم خصوصيتك.

وقد حذر الدكتور/ عبد السلام المسدي - من أن ينقلب ترحيب العربية بهذا المصطلح في مستوى الوعي اللغوي الباطن إلى ضرب من التسويغ الذهني ومن الاستدراك النفسي يُفضيان إلى تقبُّل المفهوم وكأنه شيء أليف أو كأنه معنى حميم، بل كأنه منبثق من رحم الدلالات العربية المتأصلة في معجمها، وتُمْنى لو قدر لهذا المصطلح أن يتداول بين العرب بواسطة لفظه الدخيل كما حصل مع الإيدز أو السيدا، حتى يقوم بين العربي والعولمة حاجز نفسي تطول به فترة الاغتراب.

أما وقد وقعنا جميعاً في منة سخاء العربية فحري بنا أن نوقظ الوعي إلى التفريق بين العولمة المشتقة من الفعل، والعولمة المتمحضة للاسمية التي قد تصبح هي المرجع الأيديولوجي الجديد⁽⁶¹⁾، والتي يؤدي قبولها إلى عولمة كل شيء حتى الثقافة والفكر والدين، أي أن تسود الكون ثقافة واحدة ودين واحد، والذي يسود هو القوي، والذي يصمد أمام عواصف العولمة وأذرة الهيمنة والسيطرة هو القوي ولا قوة بدون هوية ولا هوية بدون لغة، فماذا يراد بالعربية في عصر العولمة؟

وما موقف العرب تجاه لغتهم؟

(60) نفسه ص 146 - 147.

(61) نفسه ص 148.

الحرب على العربية وتهاون العرب في نصرتها وتقويتها :

واجهت العربية عبر عصورها المختلفة حرباً واسعة استخدمت فيها كل الوسائل الممكنة من اتهامات لها بالصعوبة، وعدم قدرتها على استيعاب العلوم، ومحاولات إضعافها بالدعوة إلى نشر اللهجات المحلية، ودعم تعلم اللغات الأجنبية، ومع أنه ثبت بطلان تلك الاتهامات وانكشاف غرض تلك الدعوات وانفصاح قصد تلك المحاولات، فإن الأعداء لم ييأسوا والمحاولات لم تتوقف، والإجراءات الكيدية لم تتخلف، ومن صور الحرب وإجراءاتها في هذا العصر عصر العولمة ما يأتي :

1 - الربط بين صورة العربي وصورة الإرهابي، وكذلك بين صورة المسلم وصورة الإرهابي، والربط في العلاقة الأولى اللغة، وفي العلاقة الثانية الدين، فالعربية هي لسان العربي والقرآن هو دين المسلم، ولا دين بدون لغة عربية، وتعلم اللغة وتفقه الدين هما سبب التطرف والإرهاب في مذهب صناع العولمة ومهندسيها.

2 - إدراج اللغة العربية ضمن المرامي الاستراتيجية لمهندسي العولمة، فهم يحاولون إقصاء اللغة العربية عن جملة اللغات الرسمية في منظمة اليونسكو بحجة الافتقار إلى المترجمين الفوريين الماهرين⁽⁶²⁾.

3 - تشجيع الغرب لدراسة اللهجات في الوطن العربي فجامعاتهم والجامعات الفرنسية بخاصة تدعم دراسة اللهجات واللغات القديمة كاللغة البربرية في الجزائر⁽⁶³⁾، ولم يعد غرضهم في ذلك خافياً، وإن تستر بالصفة العلمية البحتة في الدراسات الأكاديمية، بدليل أنهم لا يشجعون مثل تلك الدراسات للهجاتهم المحلية ولغاتهم غير الرسمية مما يدل على شبهة ما يسعون إليه وخطورة ما يحملون لتحقيقه، وهو إضعاف العربية وضرب الهوية.

(62) نفسه ص158.

(63) نفسه ص159.

4 - دعم الغرب لتَعَلُّم أبناء العرب اللغات الأجنبية، وتشجيع إنشاء مدارس اللغات في الأقطار العربية؛ وعقد تحالف بين الأجنبية واللهجة المحلية ضد العربية ليحصل الخلاف بين الفصحى فيكون الحل في اللغة المحايدة التي تنتظر أن تكون بديلاً حضارياً، فعلينا فك ذلك التحالف والتنبيه على خطورته والعمل على جعل العربية واسطة العقد بين اللهجات المحلية في الأقطار العربية، وهي كذلك حقاً؛ لذا يجب نشرها في جميع الأوساط وإحيائها وتطويرها لتقوم بهذا الدور الجامع الموحد.

5 - إشغال ساسة العرب بأمور غير استراتيجية كالإرهاب والديمقراطية، وصرفهم عن قضية اللغة والهوية حتى صاروا لا يُؤثرون المسألة اللغوية حجمها الحضاري، فَعُيِّبَ عن أذهانهم أن بقاءهم وشعوبهم متوقف على بقاء هويتهم، وأن بقاء هويتهم مرهون ببقاء لغتهم القومية الجامعة⁽⁶⁴⁾.

6 - الحرب النفسية المتواصلة والمختلفة الأشكال لإحساس العرب بالهزيمة النفسية التي ولدت الشعور بأهمية اللغة الأجنبية والانبهار بكل ما هو أجنبي، والظن الزائف بأن التقدم لا يأتي إلا عن طريق إتقان اللغة الأجنبية والتحدث بها⁽⁶⁵⁾، لذا فإن كثيراً ممن درسوا اللغة الأجنبية يعملون على نشرها بفتح مدارس لها في أقطارهم؛ لأن تلك اللغة أصبحت ذاتهم وهويتهم في تصورهم الزائف.

تهاون العرب في نصره العربية وتقويتها:

في هذا العصر الذي تُشن فيه الحروب على الخصوصيات الثقافية، وتُنتهك الهويات الحضارية، وتُدار فيه الصراعات اللغوية، وفي الوقت الذي تجلت فيه مظاهر ما عرضناه من صور واقعية للحرب ضدّ العربية، نرى تهاوناً عربياً في نصره لسانهم، وتقاعساً عن تقوية لغتهم، في هذا العصر المعولم لكل ما يمكن أن يُعولم.

(64) نفسه ص183.

(65) اللغة العربية في عصر العولمة د. أحمد محمد الضبيب، مكتبة العبيكان، الرياض، ص16.

ومن مظاهر التهاون والتعاس ما يأتي:

- 1 - ضعف عمل المجامع اللغوية، وبطء تجاوبها مع المتغير المعلوماتي المتسارع، وعدم إقامة مجمع لغوي عربي موحد⁽⁶⁶⁾، وعدم الاستفادة من التطور المشهود في مجالات التواصل لنشر الأبحاث وتوزيعها.
- 2 - تعثر تعريب المناهج التعليمية، فالحاصل منه لا يلبي الاهتمام الكافي والكم المطلوب، إذا ما استثنينا الجامعات السورية، فهي رائدة هذا المجال، والنموذج الذي يجب أن يكون ويعم.
- 3 - عدم مواكبة مناهج التعليم للتسارع المعلوماتي والانفجار المعرفي، وقلة الربط بين تدريس اللغة العربية والمواد الأخرى؛ لتوسيع مجال التطبيقات اللغوية والربط بين اللغة الأدبية والعلمية وعدم تقرير سياسة استراتيجية للمسألة اللغوية، ما عكس عدم الاهتمام باللغة العربية في التعليم والإعلام، وغيب الثقافة اللغوية عن فضاء الثقافة العامة.
- 4 - غياب الحزم في تنفيذ ما يقرر من السياسات اللغوية، فجلُّ ما اتخذ من قرارات على مستوى الوزارات المختصة بالثقافة والإعلام والتعليم ما زال حبيس الأدراج، والواقع اللغوي المأساوي يتفاقم، حيث وصل الأمر في معارضة التعريب في الجزائر إلى نقطة إعلان الدولة رسمية اللغة البربرية، وإلى أن أصبحت أغلب اللافتات في بعض البلاد العربية باللغة الأجنبية.
- 5 - العربية تُخنق وتُغتال في المحطات الفضائية والأرضية الرسمية وغير الرسمية وكلها رسمية، وكان هناك عداوة بين القائمين على أجهزة الإعلام واللغة العربية، فهم لا يعطونها من الوقت إلا القليل ومن البرامج إلا غير المثير، ويظهرونها للجمهور بطريقة منفرة⁽⁶⁷⁾.
- 6 - عدم تشجيع الدراسات والبحوث العلمية الجادة التي تشخص حالة اللغة العربية في هذا العصر، وتجدد آليات تطويرها، وتنبه إلى مظاهر

(66) نفسه، ص169.

(67) اتفوا التاريخ أيها العرب د. عبد السلام المسدي ص171.

الانحراف، وتخطط للسير بها نحو المستقبل الأفضل.

عالمية اللغة العربية ومقومات حياتها في عصر العولمة:

ملاحم عالمية العربية كثيرة ظاهرة لا يمكن طمسها، ومقومات حياتها ثابتة متجددة لا يمكن اجتثاثها، ومن هذه الملاحم وتلك المقومات ما يأتي:

1 - اللسان العربي هو لغة حضارة كانت أساساً للنهضة الحديثة في جميع الميادين، فجذور هذه اللغة ممتدة عبر التاريخ، وقد أثبتت جدارتها وحقاها في أن تصبح لغة عالمية، فشهد لها بسرعة الانتشار وسهولة الاندماج وقوة التأثير ومرونة التعامل، حيث نجحت في عصور الازدهار أن تكون أداة العلم والمعرفة.

2 - احتفاظ العربية بمنظوماتها الصوتية والصرفية والنحوية لأطول فترة يشهدها تاريخ اللغات، فهي اللغة الوحيدة التي عمرت سبعة عشر قرناً دون أن تتزعزع أنظمتها أو تضطرب قواعدها، فهذا المقوم العمري يجعلها قادرة على الاستمرار والصمود.

3 - اتصالها بجميع الميادين الثقافية، فهي الخصوصية القومية، وهي سياج الوحدة السياسية، ووعاء التراث، وبها حيوية الفكر العلمي والإبداع الأدبي، وهي، قبل ذلك وفيه وبعده، لسان القرآن ولغة الدين ونبضات الوجدان، فلا ثقافة عربية إسلامية بدون لغة عربية، ولا هوية للعرب بدون لغتهم، فالارتباط وثيق بين العربية والهوية، فهي علم الهوية وعنوان الثقافة، والثلاثة في تلازم تاريخي واجتماعي وسياسي لا يمكن تفكيكه، لذلك تشن ضدها حملة عالمية باعتبارها لغة الإسلام، والإسلام من مستهدفات العولمة، ولا يمكن القضاء على الإسلام قبل القضاء على لغة القرآن.

4 - اللسان العربي لغة التعامل والدين والدولة في الأرض العربية، ولغة الدين لما يقارب من مليار مسلم، هؤلاء سند قوي للغة العربية، ورصيد عظيم يمكن تحويل جزء كبير منه إلى ناطقين بالعربية لأنهم يحبون العربية

لقد استهتأ، ويتوقون لتعلمها لشرفها، وهم لا يتأخرون عن نصرة لغة دينهم.

فقرار المخططين لاستراتيجية الثقافة العربية في مجال العمل العربي المشترك «أن امتلاك السيادة الثقافية داخلياً وخارجياً يتوقف في الأساس على سيادة اللغة العربية في وطنها وبين أبنائها أولاً»⁽⁶⁸⁾، قرار صائب، ولكنه لا يكفي في عصر العولمة، ففي هذا الأوان لا بد من نشر اللغة العربية خارج حدود الوطن، والأرض الخصبة هي أرض المسلمين في جميع أنحاء العالم، فالمسلمون هم العمق الاستراتيجي للعربية، والسند القوي في حربها مع اللغات الأخرى، ومن الأراضي الجاهزة والمرحبة الأرض الإفريقية، فمن الواجب علينا استغلال هذا الفضاء للتمكين للعربية في المجال الحيوي لأمة القرآن.

علينا إنشاء مدارس العربية في تلك البقاع، واستقدام أبناء المسلمين إلى البلاد العربية؛ لتعليمهم لغة الدين وتكوينهم معلمين لنشرها، ودعاة لنشر الدين الإسلامي، ولعل أفضل نموذج في هذا السبيل هو جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بالجماهيرية العربية الليبية، فقد بذلت جهوداً عظيمة في مجال تعليم اللغة العربية وإعداد الدعاة لنشر الدين الإسلامي، فأنشأت المدارس والمعاهد والكليات في إفريقية وغيرها من الأقطار الإسلامية، وتستقدم سنوياً العديد من الطلبة المسلمين للدراسة في كلية الدعوة الإسلامية بالجماهيرية وفروعها بالخارج.

5 - دخول العربية إلى أزوقة الأمم المتحدة، حيث أصبحت سنة 1974م إحدى اللغات الرسمية في هيئة الأمم المتحدة، وقد أشرت في مبحث سابق إلى محاولات طردها من بعض منظماتها، والحق أن هذا أعظم ما قدمه ساسة العرب للعربية في العصر الحديث، وهذا أوضح ملمح رسمي على عالميتها وأعظم مقوم وجودي لها إذا تم التمسك وبه الحفاظ عليه.

(68) الثقافة العربية وعصر المعلومات د. نبيل علي، ص 288.

6 - من خصائص العربية العالمية التوسط النظمي والتوازن اللغوي والتآخي بين منظوماتها، وقد أشرت إلى هذا في بحث سابق، فهي لغة وسطية، وهذا ملمح دال على عالميتها ومقوم ذاتي لحياتها، وهي كذلك قادرة على أن تكون لغة حوار فعالة، ما يستوجب استخدامها في أنماط الحياة الواقعية وفي عمليات التعامل اليومي، وهذا يستلزم تقوية الأداء الشفوي والتمكين للمدربة السليمة على الخطاب والحوار.

7 - هناك مبادرات جادة لتطوير معالجات آلية لفروع اللغة العربية صوتاً وصرفاً ونحواً ومعجماً، ستكون أساساً لنظم أعمق في المعالجة مثل نظام الفهم الآلي، ونظام التلخيص، وفي هذا إشعار بالتفاؤل العلمي⁽⁶⁹⁾؛ أساسه خاصية الاتساع والمرونة، وفيه دليل على التجاوب مع العولمة أساسه القدرة على التطوير.

8 - اللغة العربية من بين أربع لغات مرشحة للبقاء في ساحة التداول العالمي، وهي اللغة الإنجليزية والإسبانية والعربية والصينية، كما جاء عن الكاتب الإسباني كاميلو جوزي سيلا في تقديراته الاستشرافية حول مصير اللغات الإنسانية، وكشفه عن تنبؤاته المستقبلية المتصلة بما ستؤول إليه الألسنة البشرية العالمية المنتشرة اليوم⁽⁷⁰⁾، وهذا التنبؤ اللغوي يجب أن ينبها إلى عدة أمور: منها كشف الثام عن أطراف الصراع الحضاري، فالعرب رابع أربعة في هذا الصراع، قد يكونون هم الطرف الأضعف وقد يكونون هم المستهدف الأول، ولا بد من التهيؤ لكل احتمال، ومنها أن بواعث هذا الاصطفاء وأسبابه قد تكون أن العربية لغة سليقية، وما زالت هذه الصفة ملازمة لها، وقد تكون أن العربية لغة منضبطة القواعد متأصلة الخصائص متجددة النمو، وقد تكون أنها لغة القرآن وما زال القرآن يتلى والدين ينتشر، وقد يكون غيرها من الأسباب والأسرار، والواقع الذي يخشى

(69) انقوا التاريخ أيها العرب ص 153 - 154.

(70) نقلاً عن جريدة الصباح في مقال المحلل السياسي عبد اللطيف الغراني (العربية إحدى لغات المستقبل) تونس - أوجيلية - تموز 1997م.

أنهم يحسبون لكل سبب ألف حساب ويعدون الخطط وينفذونها، ونحن لا نقاوم، ومقومات الاستمرار ذاتية وعالمية.

9 - إذا كنا قد انهزمنا سياسياً ووقفنا مكتوفي الأيدي نتفرج على القدس تنتهك وهي ثلاثة ثلاثة مقدسات للمسلم فلا ينبغي لنا أن يكون موقفنا تجاه العربية تفتال وهي ثلاثة ثلاثة مكونات للعربي، فذلك يحقق الانهزام الثقافي والانكسار الذاتي والفناء الحتمي، فلفتنا بخصائصها الذاتية وعوامل تطورها وآليات تطورها ومقومات حياتها قادرة على التجاوب مع متطلبات العولمة في مستواها الثقافي، وقادرة على الصمود والانتصار إذا ما أحكمت الخطط ونفذت، وأخلصت النوايا وصدقت.

10 - شبكة الاتصالات وتقنيات التكنولوجيات في خدمة العربية إذا أحسن الاستفادة منها في تسهيل التواصل بين الباحثين، وتيسير تعلم العربية في دور تعليم الصغار والكبار وفي المنازل، وللأعاجم الذين يدينون بالدين الإسلامي، عن طريقها نعلمهم العربية وأحكام الشريعة، فبالإمكان الوصول إليهم عبر الفضائيات وعبر شبكات الاتصال، على أن يسير ذلك إلى جانب دَوْر المساجد في تعليم اللغة العربية والقرآن الكريم، بل يجب أن يزداد دَوْر المساجد في هذا المجال.

علينا أن نجعل العولمة نعمة على اللغة العربية تسهل نشرها وتيسر تعلمها، وذلك بالاستفادة من التطور المعلوماتي المتسارع في صنع البرامج التعليمية وتحسينها، ونشر الثقافة وتعميم الفائدة، فبتكنولوجيا العصر يمكن أن ننصر لغتنا وننشر ديننا ونحمي هويتنا، وبها يمكن أن يحدث العكس فتندحر العربية وتنقلص حدودها ويُقضى عليها، وهذا ما يصبو إليه صناع العولمة ومهندسوها، فالعولمة سلاح ذو حدين إما أن ندافع به عن أنفسنا وإما أن يقطع لساننا عنوان هويتنا.



د. عبد الله محمد الزيات

أستاذ الأدب الأنجلسي المساعد بجامعة الفاتح

رأيت أن أطلق اسم الجدل على نصوص تتكون من أبيات قالها أحد اليهود معترضاً بها - في رأيه - على أفكار إسلامية فيما يتعلق بالعقيدة، ومن قصائد لشعراء مسلمين مع شرح نثري لإحدى هذه القصائد، وهذه القصائد الأخيرة مع شرح إحداها هي تفنيد ورد على مزاعم اليهودي صاحب الأبيات الأولى؛ فهي إذن نصوص دينية؛ لأنها تتعلق بأمر الدين، وينطلق فيها صاحب النص الأول من منطلق ديني، ويطلق تفسير الإشكاليات المزعومة لديه تفسيراً دينياً كما يراه الآخر في دينه.

وهي جدل، لأن صاحبها مجادل، ولأن الله سمي نقاش المسلمين لأهل الكتاب جدلاً فقال: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (1).

(1) سورة العنكبوت، الآية: 46.

وهي أشعار يمكن أن يطلق عليها اسم الشعر التعليمي أو الفلسفي، وقيمتها ليست فنية بقدر ما هي توثيقية تاريخية، وأصحابها إذا استثنينا أبا جعفر ابن خاتمة لم يكونوا من المشهورين بأنهم شعراء، بل هم فقهاء لهم تأليف في الفقه، أو متصوفة لهم مساهمات في التصوف.

وقد عرفت الكتابات في الرد على اليهود والنصارى في المشرق والمغرب، فقديماً عرف بشر بن المعتمر الذي يذكر ابن النديم أن له كتاباً بهذا العنوان⁽²⁾، وكذلك الجاحظ⁽³⁾ ومن عاصره أو جاء بعده من الذين قد ألفوا في الموضوع، مثل الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (ت246)⁽⁴⁾، وإمام الحرمين الجويني (ت478) وفخر الدين الرازي (ت606)⁽⁵⁾ ونجم الدين البغدادى الطوفي وغيرهم.

كما أن الأندلس والغرب الإسلامي بصفة عامة كان لهما تميز خاص من حيث بُعدهما عن قلب العالم الإسلامي، ومن حيث وقوعهما قرب الديار المسيحية أو في عقر دار المسيحية كما يرى ساسة ومفكرو الأمم الصليبية، ولذلك كان الهجوم فيها على الإسلام والمسلمين شرساً وكان موضوع الرد على اليهود والنصارى ذا نكهة خاصة، وعرفت مؤلفات عديدة لعلماء الغرب الإسلامي في الرد عليهم مثل: الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام، وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة محمد عليه السلام للقرطبي، ومقامع هامات الصليبان ومراتع روضات الإيمان لأحمد بن عبد الصمد الخزرجي القرطبي (ت582)، بل إن المدجنين (المورسكيين Los moriscos) وهم الذين عانوا من الاضطهاد الصليبي ما عانوا، استطاع البعض منهم أن يتنجو بنفسه ودينه، ويحمل رايات الدفاع عن الإسلام بين قس المسحيين، وفي مناظرات

(2) الفهرست دار المعرفة بيروت، لبنان ص231.

(3) انظر شوقي ضيف تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول ط2 دار المعارف 1966، ص108.

(4) له كتاب بعنوان الرد على النصارى، تحقيق إمام حفي عبد الله، دار الآفاق العربية القاهرة.

(5) له كتاب بعنوان مناظرة في الرد على النصارى، تحقيق عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي بيروت 1986.

مفتوحة أتيح له حضورها في دول أوروبية غير إسبانيا والبرتغال، ألا وهو الموريسكي أحمد بن قاسم الفقاي الحجري، صاحب كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين⁽⁶⁾. وهذا المدجن ليس وحيداً في هذا الموضوع، بل إن مدجنين آخرين قد سبقوه في المحاجة عن الإسلام والدفاع عنه أمام المسيحيين واليهود، مثل مدجن مجهول اسمه وتاريخ حياته على وجه التحديد، ولكنه ترك لنا كتاباً في الدفاع عن الإسلام أمام اليهود انتهى من تأليفه بمدينة وقش يوم 22 ربيع الأول عام 762هـ⁽⁷⁾.

واليهودي صاحب النص الذي أثار الفقهاء أو العلماء المسلمين الثلاثة لم تشر إلى اسمه وأحواله المصادر، ومن خلال نص لأبي إسحاق الشاطبي نعلم أن أبيات الذمي، والرد عليها كانت جميعاً قبل عام 759 من الهجرة حيث قال الشاطبي بعد سرد أبيات الذمي ورد ابن لب وشرحه لرده ما نصه: «انتهى ما سطره سيدنا الأستاذ وقد قرأناها عليه: الأبيات والشواهد، وأنشدني الأبيات في أواخر رجب من عام تسعة وخمسين وسبعمئة، أوائل جويلية 1358»⁽⁸⁾.

ومعروف جداً قبل هذه الفترة أنه كانت توجد مجادلات دينية أثارها أهل الكتاب من يهود ونصارى، خصوصاً الأولين الذين تمتعوا بنصيب أوفى من التسامح في الحضارة الأندلسية، وتغلغلوا فيها تغلغلاً كبيراً، وأصبحوا عروبيي اللسان، وألفوا بالعربية كثيراً⁽⁹⁾ بل وضعوا كثيراً من أسس الحضارة العبرية الموجودة حتى الآن، انطلاقاً من اللسان العربي، وتأسيساً على الحضارة العربية.

(6) حول الكتاب ومؤلفه انظر: أحمد بن قاسم الفقاي الحجري، لمؤلفه عبد الوهاب بن منصور المطبعة الملكية، الرباط 1416/1996.

(7) الكتاب ما زال مخطوطاً يملك المحقق نسخة منه.

(8) الإفادات والإنشادات ص 175.

(9) مثل الكاتبين ابن عزرا أبو هارون موسى بن يعقوب، وابن تبون يهودا بن شاؤول، انظر José Ortega y Celia del Moral Molina، لمؤلفيه Diccionario autores granadinos . Universidad de Granada, 1991, PP. 107, 7, 122-3.

ولقد عرفت غرناطة في عهد طائفة بني زيري بتجمع كبير لليهود، إلى درجة أن بعض ساستهم الذي انخدع فيه المسلمون، حاول أن يقيم بهذه المدينة إمارة خاصة لليهود، وقد قامت ثورة على اليهود في هذه المدينة وكان السبب المباشر فيها هو هذا السياسي المدعو بابن النخيلة الذي لم يكتف بأطماعه السياسية، بل قال كثيراً في جدال الإسلام، وفوق هذا تَهَجَّم على الإسلام والقرآن وسَجَّر من المسلمين علناً، ووضع مؤلفاً في تناقض القرآن - حسب قوله -، وكان يتقلد منصب رئيس الوزارة في إمارة بني زيري، وقبل هذه الثورة كان أصحاب الأقلام من المسلمين يجادلونه بالتي هي أحسن، ويدبجون الرسائل في الرد عليه وتفنيد مزاعمه، ومن أولئك الكُتَّاب عالم الأندلس الكبير ابن حزم الظاهري الذي كتب رسالة في الرد عليه⁽¹⁰⁾ كما كتب فصلاً مطولة في الرد على النصارى واليهود وتفنيد مزاعمهم، وبطلان آرائهم⁽¹¹⁾.

وقد كتب ابن حزم في الرد على النصارى قصيدته الميمية الشهيرة التي كتبها رداً على أحد المسلمين المرتدين، الذي تنصر والتجأ إلى قصر أحد الحكام النصارى، وبعث بقصيدة على لسان ملك النصارى إلى الخليفة المطيع العباسي، فأرسلت إلى الأندلس، ووجدت في قصر الخليفة الأموي المعتمد الذي وزر له ابن حزم بعض الوقت، ووقعت القصيدة في يد ابن حزم فرد عليها بقصيدته الميمية التي مطلعها:

مِنْ الْمُحْتَمِي لِّلَّهٖ رَبُّ الْعَوَالِمِ وَيُؤَيِّنُ رَّسُولُ اللَّهِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ
وقد نيفت هذه القصيدة على مائة وخمسة وثلاثين بيتاً⁽¹²⁾.

وقد أثارت أبيات اليهودي الذمي هؤلاء الشعراء الثلاثة ليقولوا هذا الشعر،

(10) عنوانها «رسالة في الرد على ابن النخيلة اليهودي» وقد جاءت هذه الرسالة ضمن رسائل ابن حزم التي جمعها إحصان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987، 41/3 - 70.

(11) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة خياط، بيروت، 48/1 - 217، 1/2 - 91.

(12) انظر تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة للدكتور إحصان عباس ط3 دار الثقافة بيروت، 1973، 374 - 382.

ويحتمل أنها أثارت غيرهم من الشعراء الذين كانوا يتمنون إلى عصر بني الأحمر بالأندلس، غير أن شعرهم في ذلك لم يصلنا، ودليلنا في احتمالية إثارة هذه الأبيات لشعر آخر لغير هؤلاء الثلاثة، هو أنها أثارت أكثر من نص نثري كما يذكر ابن لب نفسه، حين يقول: «وحملني على ذلك أني وقعت على كلام فيه لبعض المجيبين عن الأبيات الذمية...»⁽¹³⁾.

وقبل هذه الأبيات حفزت أقوال ابن النغيلة الشاعر الفقيه أبا إسحاق الإلييري ليقول قصيدته النونية الشهيرة⁽¹⁴⁾، كما بعثت - في العصر نفسه - رسالة الشعوبي ابن غرسية عديداً من الرسائل الثرية⁽¹⁵⁾ للرد على مزاعم الشعوبي وتفنيدها، وكذلك أثارت قصيدة المرتد المشار إليها سابقاً، ابن حزم وغيره من شعراء الأندلس ليردوا على هذا الشاعر المرتد الذي يتكلم باسم الملك النصراني⁽¹⁶⁾.

وهذه النصوص الشعرية والنثر الذي يشرح بعضاً منها لم أرها في أي مصدر، ولم أعلم حتى إشارة إليها في أي مصدر أو مرجع سوى المخطوط الذي نقوم بتحقيقها انطلاقاً منه، أو أن الشاطبي، صاحب الإفادات والإنشادات، قد سجل أبيات الذمي ورداً أبي جعفر سعيد بن لب عليها وإشاراته إلى أدلته القرآنية على ردوده⁽¹⁷⁾، كذلك أيضاً فإن الدكتور عبد الحميد الهرامة قد وظف ما نقله الشاطبي في دارسته «القصيدة الأندلسية خلال القرن الثامن الهجري»⁽¹⁸⁾.

(13) انظر نص ابن لب في تعقيبه وشرحه لأبياته المردود بها على الذمي فيما يأتي أدناه.

(14) ديوان أبي إسحاق إبراهيم بن الإلييري تحقيق محمد رضوان الداية ط1 دار الفكر المعاصر بيروت، دار الفكر دمشق 1411/1991 ص 107 - 112.

(15) انظر هذه الرسالة والردود عليها عند ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب ليبيا، تونس 1981، القسم الثالث، المجلد الثاني، ص 705 - 756.

(16) رد عليه أيضاً أبو بكر القفال الشاشي، وأبو الأصبع عيسى بن موسى بن زروال الغرناطي (انظر: إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، 374.

(17) الإفادات والإنشادات، دراسة وتحقيق محمد أبو الأجفان، ط2، مؤسسة الرسالة بيروت، 1406/1986، ص 172 - 175.

(18) ط1 كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا 1424/1996، 1/281، 282.

وقد نشر ديوان ابن خاتمة مرتين⁽¹⁹⁾ وفي كليهما خلى من قصيدته هذه، كما أننا لم نعرف أحداً آخر نشر شيئاً من قصيدة ابن صفوان، أما أبيات ابن لب وشروحه للأبيات فقد نشرت في سياق آخر مقتطعة عن سياقها العام الذي يفيد أنها كانت واحدة من نصوص عديدة قيلت في الرد على أبيات الذمي.

وتتفق هذه النصوص التي تَرُدُّ على أبيات الذمي في أن أصحابها من أهل الفقه والزهد والتصوف وابن خاتمة الذي ذاعت شهرته شاعراً فإنه كان فقيهاً أيضاً. وكذلك فإن أصحاب هذه النصوص هم جميعاً يتممون إلى عصر بني الأحمر، وهم جميعاً أيضاً من أدباء القرن الثامن الهجري، ولا بأس أن تتلبث قليلاً عند ترجمة كل منهم:

1 - أحمد بن إبراهيم بن أحمد بن صفوان، كنيته أبو جعفر وشهرته بابن صفوان (695 - 763)، مالقي المولد والنشأة، تردد قليلاً إلى غرناطة حيث كتب فترة عن سلطانها الثاني في عصر بني الأحمر وهو محمد بن محمد بن يوسف بن نصر الملقب بالفقيه، كما تولى الكتابة فترة في مالقة لأبي الوليد إسماعيل بن فرج الذي استقل بمالقة بعض الوقت.

كان ابن صفوان كاتباً كبيراً، بل على رأس كتاب مالقة ومشيختها⁽²⁰⁾، وكان عالماً في الفرائض والحساب والأدب والتوثيق، وقد ترك الكتابة عن السلطان فترة واشتغل بمهنة التوثيق⁽²¹⁾، كما كان ذاكرةً للتاريخ مشاركاً في الفلسفة والتصوف، كَلَّفَ بالعلوم الإلهية كما قال ابن الخطيب⁽²²⁾ الذي تتلمذ لابن صفوان وطلب إجازته مع ابنه فأجازهما ابن صفوان، وكان من

(19) الأولى من نشر دار الحكمة بسوريا عام 1399/1978، والثانية من نشر دار الفكر المعاصر، ودار الفكر بسوريا، عام 1414/1994، وكلتا النشرتين بتحقيق الدكتور محمد رضوان الداية.

(20) ابن الخطيب، الإحاطة ط2، مكتبة الخانجي 1393/1973، 1/221، وقد عدله ابن الخطيب في طبعة الكتاب والشعر (انظر: الكتيبة الكامنة 158، 216).

(21) انظر الكتيبة الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، 1983، ص216.

(22) ابن الخطيب، الإحاطة 1/221.

ضمن ما أجاز فيه ابن الخطيب ديوان شعر جمعه ابن الخطيب لابن صفوان وسماه «الدرر الفاخرة واللجج الزاخرة»⁽²³⁾، وهكذا فإن جمع ابن الخطيب لشعره يشير إلى أنه كان شاعراً أكثر قوياً الشعرية طويلاً النفس، فقد كان المجموع يحوي جملة من المَطَوَّلَات، وقد لهج بالمصطلحات العلمية في بعض شعره وعبر فيه بالتورية كثيراً⁽²⁴⁾، لكن على الرغم من ذلك فقد كان من السلاسل والسيرورة بمكان، حتى إن بعضه كَلَفَ به القوالون والمسمعون بين يدي بعض الصوفية، مثل نونته التي مطلعها⁽²⁵⁾:

بَانَ الْحَيِّمُ فَمَا الْحَمَى وَالْبَانُ بِشَقَاءٍ مَنْ عَنْهُ الْأَجْبَةُ بَانُوا

ومن خلال وصف ابن الخطيب لأبي جعفر بأنه مشارك في التصوف⁽²⁶⁾، أو أن التصوف مجاله⁽²⁷⁾ ومن خلال بعض الشعر الذي ذكره له ابن الخطيب نعلم أن ابن صفوان كان متصوفاً فيلسوفاً أو زاهداً متصوفاً.

وقد كان ابن صفوان صاحب تأليف قليلة، ولكنه كان مغرمًا بالتعليق على النصوص ووضع التقييدات⁽²⁸⁾، ومن ثم جاء تعليقه شعراً على أبيات الذمي اليهودي منسجماً مع هذا الاتجاه، وكان مغرمًا بالإلهيات والروحانيات ليس في نثره فقط، بل في شعره أيضاً؛ فقد عارض قصيدة ابن سينا الشهيرة التي قالها يصف النفس وعوالمها⁽²⁹⁾.

2 - وابن خاتمة هو أحمد بن علي بن محمد بن علي بن محمد بن خاتمة

(23) السابق ص 228.

(24) الإحاطة 1/ 230، 231.

(25) الإحاطة 1/ 223.

(26) الإحاطة 1/ 222.

(27) أوصاف الناس في التواريخ والصلوات، تحقيق محمد كمال شبانة، ط اللجنة المشتركة لنشر التراث بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة، المغرب 1397/ 1977، 63.

(28) الإحاطة 1/ 223.

(29) انظر: الإحاطة 1/ 229.

الأنصاري (ت770هـ)، كنيته أبو جعفر وهو من أهل مدينة المرية⁽³⁰⁾ جنوب شرق الأندلس ودخل مدينة غرناطة عدة مرات، كان من كبار أهل الأندلس في تلك الفترة وبعبارة عصره كان من خواص الأندلس كما قال ابن الخطيب، ورجل مثله يدعى إلى إغذار أمير⁽³¹⁾ لا يخلو - غالباً - من أهمية وخصوصية اجتماعية وسياسية، لا بد أن يكون كلاهما معضداً بأهمية علمية، عبر عنها ابن الخطيب بعدة جمل فهو الشاعر الذي روى عنه الرواة الجواهر والدرر، وهو - بعبارة شاعر العربية المتنبي - ذو الأدب الذي يسهر الخلق إزاء نواذر أدبه ويختصمون، وهو الذي شهر بلدته المرية بجودة شعره، وكان أسلوبه موجزاً معجزاً، خصوصاً في غزله ودعابته، وقد كان ابن خاتمة فوق كل ذلك يمت إلى العلوم والمعارف بسبب، وكان ذا فضائل تنافس فيه من أجلها قواد مدينته ليتخذه كاتباً لهم⁽³²⁾.

وابن خاتمة بالإضافة إلى كونه شاعراً معروفاً فقد كان ناثراً فناناً، ولذلك كله وصفه معاصره ابن الخطيب بأنه الحجة التي لا تجهل في الأدب، وبأن شهرته فيه تشبه شهرة سيبويه في النحو⁽³³⁾، كما كان ابن خاتمة مؤرخاً وصلتنا أخبار عن مؤلف له في تاريخ مدينته مدعو بلامزية المرية⁽³⁴⁾، حَفِظَتْ لَنَا نَقُولاً مِنْهُ كُتِبَ التَّرَاثُ الْأَنْدَلُسِيُّ الْمَخْتَلَفُ⁽³⁵⁾ وقد ذكر له التنبكتي مؤلفاً آخر في المنطق أو النحو⁽³⁶⁾، وعلى الرغم من

(30) انظر: ترجمته في الإحاطة 1/ 245، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي، عناية وتقديم الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكتاب ط2 طرابلس الغرب 2000، 101.

(31) السابق 1/ 245.

(32) ابن الخطيب أوصاف الناس 69، 70.

(33) انظر: الكتيبة الكامنة 239.

(34) انظر: المقري أزهار الرياض في أخبار عياض، الصندوق المشترك لإحياء التراث الإسلامي الرباط 1398/ 1978، 1/ 23.

(35) السابق ص25.

(36) نيل الابتهاج 102.

شهرته بالشعر فقط فقد كان فقيهاً، وكذلك سمّاه الفقيه المعاصر له صديقه الحضرمي⁽³⁷⁾، ولقبه ابن الخطيب بالشيخ الكاتب⁽³⁸⁾.

3 - أما ابن لب فهو فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي المكنى بأبي سعيد (701 - 782)⁽³⁹⁾ كان - كأغلب معاصريه من علماء ذلك الزمان - عالماً موسوعياً، رئيساً في الفتوى، غزير العلم، قائماً على الفقه والقراءات، متضلّعاً بالمسائل، عارفاً بالعربية واللغة، متمزناً في الوثائق، مبرزاً في التفسير، مشاركاً في الأصولين والفرائض والأدب، ينتج في فرعي الكتابة في ذلك الوقت وهما الشعر والثر، وإن وظائفه الرسمية لتوقفنا على مكانته العلمية، فقد كان جالساً للتدريس بمسجد غرناطة الأعظم، كما تولى الخطابة به، ودرس بالمدرسة النصرية بغرناطة أيضاً، ويكفي للدلالة على مكانته العلمية والاجتماعية قول ابن الخطيب بأنه كان «مُعَظَّمًا عند الخاصة والعامة مقروناً اسمه بالتسويد»⁽⁴⁰⁾، وقد كانت له استقلالية في التكثير خرج بها عن مشهور مذهب مالك⁽⁴¹⁾، وهذا هو شأن العلماء الذين يكون لهم من الاستقلالية والتأثير ما يجعلهم أساتذة زمانهم، وهو ما تحقق في أبي سعيد فرج بن قاسم بن لب، فقد ذكر التنبكي أنه قل بالأندلس من أتمتها في وقته من لم يأخذ عنه، ومن أولئك الإمام الشاطبي، وأبو عبد الله الفخار، وابن بقي، وابن الخشاب، وأبو محمد بن جزري، وابن الخطيب، وابن زمرك، وأبو يحيى وأبو بكر ابنا عاصم، والمتتوري وغيرهم، ولذلك فهو شيخ الشيوخ وأستاذ الأساتذ، كما

(37) السابق 101.

(38) الكتيبة الكامنة 239.

(39) انظر ترجمته كاملة عند ابن الخطيب، الإحاطة 4/ 253 - 255، وأحمد بابا التنبكي، نيل الابتهاج 357 - 359.

(40) الإحاطة 4/ 254.

(41) انظر أحمد بابا التنبكي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية الدكتور عبد الحميد الهرامنة، ص 358.

قال تلميذه السراج⁽⁴²⁾، وهو من أكابر علماء المالكية بالمغرب كما يذكر مؤرخ الأندلس المقرئ⁽⁴³⁾.

وعلى الرغم من هذا النبوغ والبروز لابن لب في علوم شتى فإنه لم يكن يستند فيه على إرث عن أب، ولا مشابهة لجد؛ إذ إن أسرته لم يسبق أن نبغ فيها أحد قبله في العلم، فكان عصامياً مجتهداً، وكما قال ابن الخطيب «لم يستند إلى أبوة ترعى، ولا ناظر عن أصل الأصالة فرعاً، إنما هو اكتساب لا انتساب»⁽⁴⁴⁾.

أما آثاره العلمية فيغلب عليها الطابع الفقهي اللغوي، ومن أهم مؤلفاته في الصنف الثاني شرح تصنيف التسهيل، وشرح جمل الزجاجي⁽⁴⁵⁾، والأول لا يوجد خبر عن وجوده، فيما أعلم، أما الثاني فموجود مخطوطاً، ولم يرق أحد، على حد علمي، بتحقيقه حتى الآن.

أما شاعرية ابن لب فعلى الرغم من سكوت المصادر عن الحديث عن وجود ديوان له من عدمه، فإن القدر القليل الذي رواه له ابن الخطيب⁽⁴⁶⁾ يدل على شاعرية قوية وباع كبير في نظم الشعر، وقد عَدَّ ابنُ الخطيبِ ابنَ لبٍّ في طبقة الخطباء والصفوة الصلحاء ونعته في ترجمته بالخطيب⁽⁴⁷⁾ مما يعني أن ابن لب كان مجيداً في فن الشعر أيضاً.

(42) يحيى بن أحمد السراج، الفهرست، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط 2643 د 339.

(43) نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1408 / 513 / 5، 1988.

(44) الكنية الكامنة 67.

(45) أحمد بابا التنيكي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج 359.

(46) الإحاطة 4 / 254 - 255.

(47) الكنية الكامنة 67.

بالفرار لجأ إلى على الخليفة حفاة بن أسد تروخه فـ
 جاء إلى القبة فـ من صفت نفسه من زورها وترك
 شغلها من صرير زوراته وكاروا معها وهو يرتجى
 ترفع عن فخريته عن لها ولم يجرعها اليوم حتى خطبت
 ولما فارقها انصرفوا إلى كراة حفيظتها انفسا برؤا جلت
 بهما من الزور حرا إلى به باقية مائة وأربعين
 وخاضت دعوى العار من زورها كمالا بينا عليها دور سرب
 فزرة الزور يقضي دعوى سورها اليك ويكسوا الزور خسر كلت
 وروحنا من العار من زورها ونزها عن كل ندم من شجب
 رأت بهجة في بخلاف حده بهجة وحلقة أوله من الأوهنة
 وخرج عند الحكماء في كماله بخلافه وكان له بالضعفة
 وألقى من دوا كماله بخلافه وكان له بالضعفة
 وانفاج في كماله في ملكه بما يربح حتى عن افاقه حتى
 فلا يصح لها من زورها وعلمه بافعالها كمالا حرا حتى
 ويكسوا حكمة لم يسألونه وقد ديفيه وهو واسع الفتح
 فأمر سراج الله من خلفه الذي أفاض به فحرف

لسم الله الرحمن الرحيم صل الله على سيدنا محمد وآله
 ولما وقع البقية أجمعين برزوا
 الما في على أيمان الرضي فالجواب
 عندنا كما اجاب أبقية المستأجر
 الجليل إلى معجزة حج نزل ركة الله
 وتسميته كمال الرضي وجواهره بعرض
 الألفاظ والحق إلى الله شخصي أوهاج منافع وطهر
 نفوس كورافا في أغصانه وروى ما أنت منه بهر
 بالحق به به وكما سار إلى بهج البرة شعاب مضلة
 وللمسيرة هذا الخال معراج ترفي معجزة بقية بعرض
 فغدا إلى العلياء بدأ بها فضله ما أنت عن السمع إلى الحق
 وحده العبر إلى الحق والعزاد به ليدرو في حقهم ومغال
 وكذا في هذا الشيت أرسا حكاية في كركوكك الذي في كركوكك
 كما سألنا في النبي المصطفى صانعة إيمان كركوكك
 إنا نأفوا عنك في راحتهم على كل حين وحيث دخلت
 وهما إذا سألنا عن الأمر إلى شجب الما بآب به به وضلت

الغالبية للأغتر والمناقضة المشيئة وليس في الدين تعريض
 لذلك إذ كسبت كل النعمان وخدته واهل الغربة الر
 سمة كما تعريض له عن تركه وكماله على ذلك الوصف وقد تكلم
 على من ذهب إليه ذهب من قبل علم الله فيه وقالوا: تكلم به
 لا يبرز من باب التكليف بل كما وهو واقع على هذا الوجه
 بل في موضع خلاف العلم والمزاج عندنا وليس بل بل في كسبه
 والاختيار وإنما اضاب في ذلك المقتضى الدين من قبل الله بدين
 العوضا وهو قوله وهو ليس اختيارا وإنما هو حكمه إذ فضا
 على وفاء بل دفع في الدين اختيارا لا كسب على معنى اليق
 مسالت عنه لا عرف عن حقيقة الدين وعن الدين لا في دعوى والم
 قلت وإنما قلت في الاستتار اليق اختيارا وكسب الير خلف الله
 له وراية منك كما ما كان وما له جزء الله منك ولا من شيء
 به فكم عندنا على الله وحده وكيفية عزه في شيء في
 ملكه على خلاف حكمه وهذا انتقضى القول فيما اخترت بينا
 نه وانجز الله وكان يقضي المولف وهي الله عند ربح
 الاطراف وانما وضع لنا في الاستتار ويستتير ويسبغ

المخطوط :

يقع مخطوط هذه النصوص ضمن مجموع يحمل الرقم 1810 بمكتبة دير الإسكوريال الذي يقع على مسافة خمسين كيلو متراً تقريباً من مدينة مدريد بإسبانيا، وتحتل النصوص فيه الورقات 147 - 156، وهو ذو ورق صغير الحجم 21 × 15 سم، تحمل كل صفحة فيه 16 سطراً، والصفحات التي تعنينا ذات خط أندلسي جميل، يخلو من آفات المخطوطات، غير أن الناسخ يبدو أنه لا علم له بأحكام الكتابة ولا يُلِمُّ بأصول اللغة، فهو يكتب حرف الروي التاء، تاء مفتوحة مهما كانت الكلمة التي وقعت فيها، كما أن له بعض الأخطاء النحوية⁽⁴⁸⁾، إن جاز أن يفرق بين ما هو نحوي وما هو إملائي.

ونجد وجه الورقة الأولى (147) من الأوراق التي تحوي هذه النصوص خالياً من الكتابة، بينما يحوي ظهرها الحمدلة والبيتين :

الْعَفْوُ مِنْكَ وَمِثِّي الْجُزْمُ وَالزَّلَلُ وَالْجُودُ مِنْكَ وَمِثِّي الْبُخْلُ وَالْكَسَلُ
مَوْلَايَ مَالِي أَرَى نَفْصًا وَمُطَرَّدًا إِنَّ لَمْ تُدَارِكْ فَقَدْ ضَاعَتْ بِي الْحِيلُ
ويبدو أن الناسخ كان قريب عهد بالمؤلف أبي سعيد فرج بن لب، فقد وضع تاريخ تقييد المؤلف للأصل الذي نقل عنه الناسخ، وهو أوائل ربيع الثاني من العام 762، ويعني ذلك أن تقييد هذه الأبيات وشروح بعضها قد تم قبل وفاة أبي جعفر بن صفوان بسنة تقريباً، فقد توفي ابن صفوان في العام 763⁽⁴⁹⁾.

كما يبدو من سياق الكلام أن النصوص مقتطعة من كلام سابق جاء له الناسخ ببسملة وحمدلة وتصلية، ولكن أنها جميعاً لم يُخَفَّ مقتطعة من كلام سابق إذ إنها تبدأ بقوله: «ولما وقف الفقيه أبو جعفر بن صفوان المالقي على أبيات الذمّي»⁽⁵⁰⁾ فالجنسية التي في الذمي لا بد أن يكون لها إشارة سابقة،

(48) فقد جاء في المخطوط «كما أجاب الفقيه الأستاذ الجليل أبي فرج سعيد...» وكان عليه أن يقول أبو لأنها فاعل.

(49) الإحاطة 1/232.

(50) المخطوط 148/أ.

ومعهود معلوم للمخاطب، حتى يكون الكلام غير قلق في سياقه، ولن يتم ذلك إلا بأن يكون هذا الكلام إتماماً لكلام سابق، ثم عندما أراد أن يذكر آيات الذمي قال: «قال أحد الذميين مستفتياً أهل العلم»⁽⁵¹⁾ وهو أسلوب يقتضي أن تذكر هذه العبارة أولاً، والله أعلم.

[النصوص]

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا محمد وآله

ولما وقف الفقيه أبو جعفر بن صفوان المالقي على آيات الذمي، قال مجاباً عنها، كما أجاب الفقيه الأستاذ الجليل أبي [كذا]⁽⁵²⁾ سعيد فرج بن لب رحمه الله، وسيأتي كلام الذمي وجوابه بعد إن شاء الله:

أَلَا أَيُّهَا الْأَعْمَى الْمُحَيَّرُ لُبُّهُ تَحَيَّرَ أَزْهَامُ بِنَاقِصِ فِطْرَةٍ
تَعَدَّيْتَ طَوْرًا قَدْرَكَ انْحَطَّ دُونَهُ وَرُمْتَ مَرَامًا أَنْتَ مِنْهُ بِعُزْلَةٍ
فَأَضْبَحْتَ فِي بَيْتِهِ وَعَمِيَاءَ سَائِرًا بِغَيْرِ دَلِيلٍ فِي شِعَابِ مَضَلَّةٍ
وَلِلْسِيرِ فِي هَذَا الْمَجَالِ مَعَارِجُ تُرْقِي فِيهَا رُتَبَةً بَعْدَ رُتَبَةٍ
تَخْطِي⁽⁵³⁾ إِلَى الْعُلْيَا بِكَ الْجَهْلُ ضَلَّةٌ وَأَنْتَ عَنِ السُّفْلَى بِحَالٍ مُحِطَةٌ
رِضَا الْعَبْدِ حُكْمَ الرَّبِّ وَالْعَبْدُ كَافِرٌ بِهِ لَيْسَ يُغْنِي عَنْهُ مُثْقَالُ ذَرَّةٍ
فَكُنْ رَاضِيًا إِنْ شِئْتَ أَوْ سَاخِطًا فَقَدْ نَفَى الْكُفْرُ عَنْكَ الْخَيْرَ فِي كُلِّ وَجْهَةٍ
وَلَا سِيَّمَا هَذَا النَّبِيَّ الَّذِي شَفَتْ أَتَانَا بِقُرْآنٍ عَظِيمٍ قَدْ اخْتَوَى
وَجَاءَ بِإِمْسَالِكٍ عَنِ الْقَدَرِ الَّذِي لَاتَّبَاعِهِ آيَاتُهُ كُلُّ عِلَّةٍ
عَلَى حُكْمٍ جَلَّتْ وَحُفَّتْ بِعِصْمَةٍ تَحَيَّرَتِ الْأَلْبَابُ فِيهِ وَضَلَّتْ

(51) المخطوط 1/151.

(52) السياق التحري يقتضي أن تكون الكلمة بالواو - أبو - لأنها تابع لمرفوع.

(53) في المخطوط: تخطا.

فَلَقَدَرِ الْجَارِي عَلَى الْخَلْقِ حِكْمَةً
 حَرَامٌ حَرَامٌ أَنْ تُبَيَّنَ⁽⁵⁴⁾ لِيُغَيَّرَ مِنْ
 تَنَقُّلِهَا مِنْ صَدْرٍ صَدْرٍ لِمِثْلِهِ
 تَرَفَّعَ عَنْ نَظْمِ الْقَرِيبِ مَحَلِّهَا
 وَيَالِدُوقِي أَرْبَابُ التَّصَوُّفِ أَذْرَكُوا
 فَفَارَّوْا مِنَ الرَّحْمَنِ جَلَّ جَلَالُهُ
 وَخَاضَتْ نُفُوسُ الْعَارِفِينَ بِحَارَهَا
 فَمَنْ ذَا الَّذِي يُفْشِي غَوَامِضَ سِرِّهَا
 وَمِنْ حَقِّ أَسْرَارِ الْعَقَائِدِ صَوْنُهَا
 وَأَنْتَ يَهُودِيٌّ يَخْلُطُ دِينَهُ
 فَدَعْ عَنْكَ أَطْمَاعًا تَخْطَاكَ نَبْلُهَا
 وَلَا تَغْتَرِضْ فِعْلَ الْإِلَهِ بِخَلْقِهِ
 وَإِنْفَادَهُ لِلْحُكْمِ فِي مُلْكِهِ بِمَا
 فَلَا يُسْأَلُ الْجَبَّارُ عَنْ وَجْهِ فِعْلِهِ
 وَتُخَذَّلَاغُهُ سُخْطُ لِمَنْ شَاءَ هَوْنُهُ
 وَإِنْ مُرَادَ اللَّوِّ مِنْ خَلْقِهِ الَّذِي
 فَأَعْيَى عُقُولَ الْخَلْقِ إِذْ رَأَوْا مِثْلَهُ
 تَمَلَّكَ أَضْدَادًا أُقِيمَتْ لِحِكْمَةِ
 وَلَا زَائِدٌ فِيهِ وَلَا نَاقِصٌ وَلَا
 بَلِ الْكُلُّ بُرْهَانٌ عَلَى صُنْعِ صَانِعِ

(54) في المخطوط تبت بالباء المشاة وأراه خطأ.

حَقَائِقُ أَسْرَارِ تَرْقُ حُفَيَّةُ
 صَفَتْ نَفْسُهُ مِنْ رِبَّةٍ وَتَزَكَّتْ
 وَكُلُّ يُرَاعِيهَا بِصَوْنٍ وَغَيْرَةٍ
 وَلَمْ يَجُلْ عَنْهَا اللَّيْسُ تَخْبِيرُ خُطْبَةٍ
 حَقِيقَتَهَا كَشَفًا بِرُؤْيَا جَلِيلَةٍ
 بِأَشْرَفِ مَأْمُولٍ وَأَعْظَمِ بُغْيَةٍ
 فَتَالُوا يَقِينًا عِلْمَهَا دُونَ مِرْيَةٍ
 إِلَيْكَ وَيَكْسُو الثَّوَرُ حَنْدِسَ ظُلْمَةٍ
 وَتَنْزِيهَهَا عَنْ كُلِّ نَفْسٍ ذَبِيَّةٍ
 بِفَلَسَفَةٍ أَبَدًا سُؤَالَ مَعْنَتِ
 لِحُبِّكَ وَاخْسَأْ يَا غَوِيٍّ وَأَنْصِتِ
 فَكُلُّهُمْ مُلْكٌ لَهُ بِالْحَقِيقَةِ
 يُرِيدُ غَنِيٍّ عَنْ إِقَامَةِ حُجَّةٍ
 فَأَنْعَالُهُ طَرًّا بِعَدْلِ وَحِكْمَةٍ⁽⁵⁵⁾
 وَتَوْفِيقُهُ فَضْلٌ وَإِسْبَاحُ نِعْمَةٍ
 أَقَامَهُمْ فِيهِ بِقَادِرٍ قُدْرَةٍ
 كَمَالًا وَإِتْقَانًا وَإِبْدَاعَ صَنْعَةٍ
 وَسِرٍّ جَلِيلٍ لِلْعُقُولِ السَّلِيمَةِ
 مَحَلٌّ لِنَفْرِيطٍ وَلَا سَهْوٍ غَفْلَةٍ
 حَكِيمٍ قَدِيرٍ لَيْسَ يَغْيَى بِخَلْقِهِ

(55) طرأ أي جميعاً، قال سيويه: مررت بهم طرأ أي جميعاً، وهي على رأيه لا تستعمل إلا حالاً.
 (لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، مادة ط ر ر، المجلد 3 ص 498).

وَإِنَّ مُحَالًا كَزُنْ مَا لَمْ يُرْذَهُ أَنْ يَكُنْ
وَكَمْ مِنْ سَعِيدٍ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ
مَقَادِيرُ مَاحٍ لِلْأَمُورِ وَمُثَبِّتٌ لَهَا
وَنَصٌّ حَدِيثُ الْقَبْضَتَيْنِ مُبَيَّنٌ
فَقَبْضَةُ نَارٍ خُصِّصَتْ بِشَقَاوَةٍ
وَمِنْ مُقْتَضَاهُ مَا تَقَرَّرَ فِيهِ مِنْ
وَفِي لَا أَبَالِي بَعْدَ ذِكْرِ كِلَيْهِمَا
كَذَلِكَ تَخْيِيرُ الْإِلَهِ بِقَوْلِهِ
وَفِي قَوْلِهِ فِيمَا يَلِي ذَلِكَ بَعْدَهُ
فَهَذَا جَوَابٌ لِأَيُّ بِمُخْلَطٍ
وَمَنْ رَسَخَتْ فِي دِينِهِ قَدَمٌ لَهُ
فَعِنْدِي لَهُ مَا يَسْتَقِيلُ بِبُزْءِ مَا
وَحَسْبِيَ رَبِّي فِي مَقَالِي كُلُّهُ
وَمِنْ عِنْدِهِ أَرْجُو الَّذِي أَنَا آمِلٌ
وَقَدْ كَمَلْتُ فِي أَرْبَعِينَ وَمِئَةٍ
وَشَكَوَاهُ قَدْ نَمَتَ عَلَيْهِ وَصَرَّحْتُ
أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ ذِمِّي وَبَيْنَكُمْ

وَوَ فَحَقَّقْتُ نَفْيَهُ عَنْ بَصِيرَةٍ
وَمِنْ كَائِنٍ فِي الْبَطْنِ بَاءً بِشَقْوَةٍ
جَلَّ مَوْصُوفًا بِمَاحٍ وَمُثَبِّتٍ
لِمَا نَحْنُ فِيهِ دَافِعٌ كُلَّ شُبْهَةٍ
وَتَخْتَصُّ بِالتَّوْحِيدِ قَبْضَةُ جَنَّةٍ
مُبَاشَرَةٍ لِلْفَضْلِ بَيْنَ الْحَبِيبَةِ
مُشِيرٌ إِلَى إِبْتَاتِ حُكْمِ الْمَشِيبَةِ
فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ دُعَاءَ لِرَحْمَةٍ
وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وَعَيْدٌ بِبِنْعَمَةٍ
أَقَامَ اغْتِرَاضَاتٍ بِمَكْرٍ وَخُدْعَةٍ
وَطَهَّرَ مِنْ أَذْرَانِ نَفْسٍ زُؤِيَةٍ
عَرَاهُ وَيَحْفُوهُ بِالنَّفْسِ تُخْفِيَةٍ
فَعِنْدَهُ اهْتِدَائِي لِلصَّوَابِ وَعِصْمَتِي
وَحَوْلِي لَهُ فِي كُلِّ حَالٍ وَقُوَّةٌ
جَوَابٌ مُرِيدٌ قَالَ يَشْكُو بِخَيْرَةٍ
بِخُبْنِ طَوَاهُ فِي ضَمِيرٍ وَنَيْةٍ
تَحْمِيرُ دُلُوهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةٍ

ولما وقف الفقيه الأستاذ أبو جعفر أحمد بن خاتمة على آيات الذمي
وجواب الأستاذ أبو⁽⁵⁶⁾ سعيد، قال مذيلاً لآيات الأستاذ رحمه الله تعالى ورضي
عنهما:

فَقَضَا الرَّبُّ كُفْرَ الْكَافِرِينَ وَلَمْ يَكُنْ
وَالَا فَقَدْ كَانَ الْعَلِيمُ بِأَنَّهُ
لِيَرْضَاهُ تَكْلِيمًا لَدَى كُلِّ مِلَّةٍ
يَكُونُ وَلَمْ يُخْبِرْ عَلَى فِعْلٍ ذَرَّةٍ

(56) هكذا بالمخطوط والإعراب يقتضي أن تكون بالياء - أي - بالجر للإضافة .

وَلَوْ كَانَ يَرْضَاهُ لَمَا افْتَرَقَ الْوَرَى
نَهَى خَلْقَهُ عَمَّا أَرَادَ وَقُوْعَهُ
عَلَى أَنَّهُ فِي ذَاكَ لَيْسَ بِجَائِرٍ
وَمَا صَحَّ مِثْلُ الْجُورِ إِلَّا لَأَنَّا مَلَكْنَا
فَأَفْعَالُنَا قِسْمَانِ جُورٌ وَطَاعَةٌ
فَنَرَضَاهُ قَضَاءَ الرَّبِّ خُكْمًا وَإِنَّمَا
وَإِنْ كَانَ فِعْلًا وَاحِدًا فَيَنْسِبُ إِلَيْهِ
فَأَنْتَ مَحَلٌّ وَصَفُهُ قَائِمٌ بِهِ
فَتَكْرَهُهُ مِنْ حَيْثُ ذَلِكَ لَا لِمَا
هُمَا جَنَّتَانِ اِمْتَارَ خُكْمُهُمَا سِوَى
فَلَا تَرْضَ فِعْلًا قَدْ نَهَى عَنْهُ شَرْعُهُ
دَعَا الْكُلَّ تَكْلِيمًا وَوَقَّفَ بَغْضَهُمْ
وَلَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يُوقَفَ مَنْ قَضَا
وَكَيْفَ وَلَا حَجَرَ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا
فَتَغْصِي إِذَا لَمْ تَنْتَهِجْ طَرَفَ شَرْعِهِ
وَلَا عُذْرَ فِي دَعْوَاكَ خَيْرًا فَمَنْ يَقُلْ
إِلَيْكَ اخْتِيَارُ الْكَسْبِ وَالرَّبُّ خَالِقُ
وَتَفْرِيقِي مَا بَيْنَ اضْطِرَارٍ مَجْرُودٍ
وَمَا لَمْ يُرْذَهُ اللَّهُ لَيْسَ بِكَائِنٍ
وَلَوْ بَانَ فِي ذَا الْخَلْقِ غَيْرُ مُرَادِهِ
وَمَا عَلَّةُ اسْتِثْقَالِهِمْ فَوْتُ قَائِلٍ
وَلَيْسَتْ بِأَيْدِيهِمْ خَزَائِنُ رِزْقِهِمْ
وَخَالِفُهُمْ قَدْ شَاءَهُمْ لَا لِحَاجَةٍ

فَرِيقَيْنِ فِي الْأُخْرَى لِنَارٍ وَجَنَّةٍ
وَإِنْفَادَهُ وَالْمُلْكُ أَبْلَغُ حُجَّةٍ
إِذِ الْمُلْكُ فِيهِ مُطْلَقٌ فِي الْبَرِيَّةِ
وَلَكِنْ لَيْسَ مُلْكٌ حَقِيقَةٌ
وَأَفْعَالُهُ مَا بَيْنَ عَذْلِ وَمِثْلَةٍ
كَرَاهَتُنَا مَضْرُوفَةٌ لِلْخَطِيئَةِ
سُكٌ يُسَمَّى الذَّنْبُ لَا لِلْمَشِيئَةِ
قَضَى كَسْبُهُ فِيهِ يَنْغَبُ وَنَسَبُهُ
عَدَا فِعْلُ رَبِّ عَادِلٍ فِي الْقَضِيَّةِ
لَدَى بَصَرٍ لَمْ يَسْتَتِرْ عَنْ بَصِيرَةٍ
وَسَلَّمَ لِتَذْيِيرٍ وَحُكْمٍ مَشِيئَةٍ
فَخُصَّ بِتَوْفِيقِي وَعُمِّ بِدَعْوَةٍ
لَهُ أَرْزَأَ فِي عَلَيْهِ بِضَلَالَةٍ
أَنَارَ قَبِيحًا زَائِغٌ عَنْ شَرِيعَةٍ
وَإِنْ كُنْتُ تَمْشِي فِي طَرِيقِ الْمَشِيئَةِ
فَعَلْتُ فَمُخْتَارٌ لِحُكْمِ الْبَدِيئَةِ
مُرِيدٌ بِتَذْيِيرٍ لَهُ فِي الْخَلِيقَةِ
وَبَيْنَ اخْتِيَارٍ مُذْرِكٍ بِالضَّرُورَةِ
تَعَالَى وَجَلَّ اللَّهُ رَبُّ الْبَرِيَّةِ
وَتَمَّ لِعَبِيدِ دُونَهُ لَمْحُ خَطَرَةٍ
سِوَى مَا بِهِمْ مِنْ حَاجَةٍ وَضَّرُورَةٍ
فَهُمْ تَحْتَ خَوْفٍ مِنْ نَعَادٍ وَقِلَّةٍ
إِلَيْهِمْ تَعَالَى عَنْ هَوَى فِي الْمَشِيئَةِ

فَبُذِهِبَ شَيْئًا ثُمَّ يَأْتِي بِمِثْلِهِ
غَنِيٍّ عَنِ الْأَسْبَاطِ قَبْلَ وَجُودِهَا
خَزَائِنُهُ مَلَأَى بِأَزْوَاقِ خَلْقِهِ
عَلَى أَنَّ أَضْلَ الْحُسْنِ وَالْفُتُوحِ بَعْدَهَا
فَقَدْ يُحْمَدُ الْفِعْلُ انْتِمَاءً لِشَرْعِهِ
كَقَتْلِ سُلَيْمَانَ الْجِيَادَ تَقَرُّبًا
فَعَوَّضَ مِنْهَا الرِّيحَ تَجَرِي بِأَمْرِهِ
وَكَمْ حِكْمَةٍ لِلَّهِ فِي صُنْعِهِ بَدَتْ
تَأْمَلْ هُنَا مَا كَانَ مِنْ خِضَرٍ وَمَا
فِيمِنْ حِكْمٍ لَأَحْتِ لِبَعْضِ بَصَائِرِ
وَقَدْ جَاءَ هَذَا كُلُّهُ عَنِ نَبِيِّنَا
هُوَ الرَّحْمَةُ الْمُهَذَّاءُ إِلَى النَّاسِ نِعْمَةً
وَمِثْلُهُ أَكْرَمَ بِهَا خَيْرٌ مِثْلُهُ
فَصَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ خَيْرَ صَلَاتِهِ

وَمَا أَمْرُهُ إِلَّا كَلَمْحَةٍ نَظَرَةٍ
كَذَلِكَ غِنَاهُ بَعْدَ خَلْقِ الْخَلِيقَةِ
خَزَائِنُ مُلْكِهِ أَوْ خَزَائِنُ قُدْرَةِ
أَتَى الشَّرْعُ قَرْعٌ مِنْ قُرُوعِ الشَّرِيعَةِ
وَيُقْضَى لِمَا فِي غَيْرِهَا بِحِكْمَةٍ
وَلَيْسَ لَهُ فِي شَرْعِنَا وَجْهٌ قُرْبَةٍ
عُدُوا لَهَا شَهْرٌ وَشَهْرٌ بِرَوْحَةٍ
وَوُظِنَتْ عُقُولُ أَهْلِهَا دُونَ حِكْمَةٍ
تَبَدَّتْ لِمُوسَى مِنْ مَعَانٍ خَفِيَّةٍ
وَمِنْ حِكْمٍ تَأَمَّتْ بِكُلِّ بَصِيرَةٍ
مُحَمَّدٍ الْهَادِي إِلَى خَيْرِ مِلَّةٍ
فَاتَّبَاعُهُ فِي رَحْمَةٍ وَبِنِعْمَةٍ
وَأَمْرُهُ أَكْرَمَ بِهَا خَيْرٌ أَمْرَةٍ
وَحَيَّاهُ عَنَّا اللَّهُ خَيْرَ تَحِيَّةٍ

وقال أحد الذميين⁽⁵⁷⁾ مستفتياً أهل العلم رضي الله عنهم⁽⁵⁸⁾:

أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ ذِمِّيٌّ دِينُكُمْ
إِذَا مَا قَضَا رَبِّي بِكُفْرِي بِزَعْمِكُمْ

تَحَيَّرَ دُلُوعُهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةٍ
وَلَمْ يَرْضَهُ مِنِّي فَمَا وَجْهٌ جِيلَتِي⁽⁵⁹⁾

(57) ذكره هنا بقوله أحد الذميين، كان الكلام يرد عليه لأول مرة، في حين أنه كان قد ذكره أول مرة وبشكل يفهم منه أنه معروف؛ إذ ذكر سابقاً في المرة الأولى والثانية «آيات الذمي» بالتعريف للذمي، وذكره هنا متكرراً، فكان هذا الذكر هو الأول، جاء متأخراً، وذلك الذكر هو المتأخر جاء أولاً.

(58) ابتداء من آيات الذمي سيروي أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي النص برواية مختلفة حتى الاستشهاد بالآية الكريمة ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ بمعنى أن الشاطبي يترك رواية تعليق ابن لب وشرحه لبيته السابع، انظر الإفادات والإنشادات ص 172 - 175.

(59) في المخطوط وردت الغافية في هذا البيت والآيات الموالية بتاء التانيث أي بالتاء المربوطة، وأعتقد أن الصواب أن الكلمة مضافة إلى ياء المتكلم.

فَقَصَا بِضَلَالِي⁽⁶⁰⁾ ثُمَّ قَالَ: اِزْعِضْ بِالْقَصَا
دَعَانِي وَسَدِّ النَّبَابِ دُونِي فَهَلْ إِلَى
إِذَا شَاءَ رَبِّي الْكُفْرَ وَثَنِي مَشِيئَةً
وَهَلْ لِي اخْتِيَارٌ أَنْ أَخَالَفَ حُكْمَهُ

فَهَلْ⁽⁶¹⁾ أَنَا رَاضٍ بِالَّذِي فِيهِ شِقْوَتِي
دُخُولِي سَبِيلٌ، بَيِّنُوا لِي قَضِيَّتِي
فَهَلْ أَنَا عَاصٍ⁽⁶²⁾ بِاتِّبَاعِ الْمَشِيئَةِ
فَبِاللَّهِ فَاشْفُوا بِالْبَرَاهِينِ عَلَيَّ

فلما وقف الأستاذ الجليل الكبير
الله عنه - عليها، قال مجابياً عنها⁽⁶³⁾:

قَصَا⁽⁶⁴⁾ الرَّبُّ كُفْرَ الْكَافِرِينَ وَلَمْ يَكُنْ
نَهْيٌ⁽⁶⁶⁾ خَلَقَهُ عَمَّا أَرَادَ وَقُرْعُهُ
فَتَرَضَى قَضَاءَ الرَّبِّ حُكْمًا وَإِنَّمَا
فَلَا تَرَضُ⁽⁶⁷⁾ فِعْلًا قَدْ نَهَا عَنْهُ شَرْعُهُ
دَعَا الْكُلَّ تَكْلِيْفًا وَوَفَّقَ بَعْضَهُمْ
فَتَغْيِي⁽⁶⁸⁾ إِذَا لَمْ تَتَّبِعْ طُرُقَ شَرْعِهِ
إِلَيْكَ اخْتِيَارُ الْكَسْبِ وَالرَّبُّ خَالِقُ
وَمَا لَمْ يُرِدْهُ اللَّهُ لَيْسَ بِكَائِنٍ
فَهَذَا جَوَابٌ عَنْ مَسَائِلَ سَائِلٍ
«أَيَا عُلَمَاءَ الدِّينِ ذِمِّي دِينَكُمْ

لِيَرِضَهُ⁽⁶⁵⁾ تَكْلِيْفًا لَدَى كُلِّ مِلَّةٍ
وَأِنْفَادَهُ وَالْمُلْكُ أَبْلَغُ حُجَّةٍ
كَرَاهَتُنَا مَضْرُوفَةٌ لِلْخَطِيئَةِ
وَسَلَّمَ لِتَذْيِيرٍ وَحُكْمٍ مَشِيئَةٍ
فَخُصَّ بِتَوْفِيقِي وَعَمَّ بِدَعْوَةٍ
وَإِنْ كُنْتُ تَمْشِي فِي طَرِيقِ الْمَشِيئَةِ
مُرِيدٌ بِتَذْيِيرٍ لَهُ فِي الْخَلِيقَةِ
تَعَالَى وَجَلَّ اللَّهُ رَبُّ الْبَرِيئَةِ
جَهُولٌ يُنَادِي وَهُوَ أَعْمَى الْبَصِيرَةِ
تَحَيَّرَ دَلْوُهُ بِأَوْضَحِ حُجَّةٍ

(60) في الإفادات بضلال.

(61) في الإفادات وهل.

(62) في الإفادات راض.

(63) في الإفادات وقع التقديم لأبيات ابن لب بقول الشاطبي: وأجاب الأستاذ أجله الله بعد الحمد
والصلاة على النبي بما نصه.

(64) في الإفادات قضى.

(65) في الإفادات ليرضاه.

(66) في المخطوط نها.

(67) في المخطوط وردت الكلمة بالالف، وهي ألف علة في فعل مضارع تحلف للجزم.

(68) في المخطوط بالالف المقصورة، ولا وجه له في رأيي.

قال الأستاذ أبو سعيد: ثم قلت فيما كنت قيدت⁽⁶⁹⁾: إن البيت الأول من أبيات الجواب مأخوذ من قوله تعالى⁽⁷⁰⁾: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁽⁷¹⁾ إلى قوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾⁽⁷²⁾ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا مَلَأُوهُ﴾⁽⁷³⁾ مع قوله: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾⁽⁷⁴⁾.

والبيت الثاني مأخوذ أيضاً من قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، يعني بالحجة البالغة حجة الملك كما وقع في حديث مسلم⁽⁷⁵⁾ حين سأل عمران بن حصين⁽⁷⁶⁾ أبا الأسود الدؤلي⁽⁷⁷⁾ عما قضا على الكافر من كفره⁽⁷⁸⁾، قال له: أفلا يكون ظلماً؟ قال أبو الأسود: ففرغت من ذلك فرعاً شديداً ثم قلت⁽⁷⁹⁾: كل شيء خلق الله تعالى ومُلِكُ يده ﴿لَا يَسْتَلْ عَمَّا

(69) في الإفادات وقع بدل قوله قال الأستاذ إلى هنا قوله: [ثم وقع بعد ذلك ما نصه: هذه الآيات المكتبة تضمنت جواب الآيات الستة المكتوبة فوق هذا نظم هذه كاتب هذا فرج بن لب، لطف الله تعالى به وغفر له].

(70) في الإفادات لم يذكر الآية الأولى.

(71) سورة الأنعام، الآية: 149.

(72) سورة الأنعام، الآية: 107.

(73) سورة الأنعام، الآية: 112.

(74) سورة الزمر، الآية: 7.

(75) انظر الحديث في صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مجلد 8 ص 198 - 199، وخروج الحديث أيضاً أبو داود في سننه، انظر سنن أبي داود، دراسة وفهرسة كمال يوسف الحوت، دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 2/640.

(76) في الإفادات ابن الحصين وهو أبو نجيد عمران بن حصين، الخزاعي الأزدي البصري، انظر: التعديل والتجريح لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، دراسة وتحقيق أحمد ليزار، وزارة الأوقاف، المغرب 1411/1991، 3/1137.

(77) في الإفادات لم ترد الدؤلي، وهو ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندب بن يمر بن حنش بن حنش بن عدي بن نفاثة بن عدي بن الدئل بن بكر الدلي البصري، فقيه تابعي مشهور بأنه واضح علم النحو، انظر التعديل والتجريح لأبي الوليد الباجي، 2/652، الأعلام لخير الدين الزركلي، ط 10، دار العلم للملايين، بيروت 192، 3/236 - 237.

(78) في الإفادات على الكافرين من كفرهم.

(79) في الإفادات لم ترد جملة الإخبار عن الفزع.

يَقْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٨٠﴾ فقال له عمران: أحسنت إنما أردت: أحزر عقلك ⁽⁸¹⁾، ثم حدثه حديثاً عن رسول الله ﷺ، الحديث إلى آخره.

والبيت الثالث والرابع مأخوذ معناه من قوله تعالى: [152/أ] ﴿إِنَّ اللَّهَ يَخْتَصِمُ مَا يُرِيدُ﴾ ⁽⁸²⁾ مع قوله ⁽⁸³⁾: ﴿وَكَزَّهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ ⁽⁸⁴⁾.

والبيت الخامس مأخوذ من قوله تعالى ⁽⁸⁵⁾: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ ⁽⁸⁶⁾ مع قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ⁽⁸⁷⁾ فَعَمَّ بالدعاء إلى الجنة وخص بالهداية إلى طريقه ⁽⁸⁸⁾.

والبيت السادس ⁽⁸⁹⁾ مأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ ⁽⁹⁰⁾ مع قوله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ﴾ ⁽⁹¹⁾ و﴿مَنْ يَضِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ هَادٍ﴾ ⁽⁹²⁾.

والبيت السابع مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ⁽⁹³⁾ و﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ⁽⁹⁴⁾.

والبيت الثامن مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ⁽⁹⁵⁾.

(80) سورة الأنبياء، الآية: 23.

(81) في صحيح مسلم لأحزر، والحزر التقدير والخزص (الصحيح للجوهري، ح ز ر، 2/629).

(82) سورة المائدة، الآية: 1.

(83) في الإفادات لا توجد عبارة «مع قوله».

(84) سورة الحجرات، الآية: 7.

(85) في الإفادات لم يذكر الآية الأولى.

(86) سورة النور، الآية: 63.

(87) سورة يونس، الآية: 25.

(88) في الإفادات لا توجد عبارة إلى طريقه.

(89) في الإفادات: والسادس.

(90) سورة الأنعام، الآية: 39.

(91) سورة الأعراف، الآية: 186، وقد أكمل الشاطبي بقية الآية: ﴿وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.

(92) سورة الصافات، الآية: 96.

(93) سورة الزمر، الآية: 62، ولم يورد الشاطبي الآية الثانية.

(94) سورة الإنسان، الآية: 30.

﴿إِنْ تَحَرَّضَ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (95) ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَئِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (96) الآية .
انتهى ما كان تقيّد إذ ذاك والحمد لله (97) .

قال الأستاذ أبو سعيد رضي الله عنه : ثم رأيت أن أبين معنى البيت السابع من أبيات الجواب وهو قلبي :

إليك اختيارُ الكسبِ والرُبُّ خَالِقُ مُرِيدٍ بِتَنْدِيرٍ له في الخليقة [152/ب] وحملني على ذلك أنني وقعت على كلام فيه لبعض المجيبين عن الأبيات الذمّية يقتضي تنزيل البيت على غير المعنى المقصود منه، وذلك أنه بعدما ذكر البيت قال ما نصه : «هذا القول لا يحتاج إليه فيه هذا الجواب ؛ لأن فرض كافر بالله قد قضا الله كفره أيام حياته وموته على الكفر لا ينبغي أن يقال : إن له اختياراً في كسب الإيمان وغيره ؛ فإن ذلك مغالبة قدر الله تعالى ومناقضة أحكام مشيئته، وكيف يصح في فكر عاقل سالم الفطرة، صحيح التصور، جعل الاختيار في كسب الإيمان وغيره لمن قضى الله كفره أيام حياته، وطبع على قلبه، وطرده عن رحمته، وإنه تعالى يقول في محكم كتابه : ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾» (98) .

وغاية هذا المجيب، إذا نوقش الحساب في جوابه، وطولب بالحجة، عليه أن يقول : «هذا قول أهل العلم الذين يَجْلُونَ وسطاً بين مذهب القدرية والجبرية» (99)، ثم جاءت بعد هذا بكلام معناه أن ما أثبتته العقول السليمة والفطن الصحيحة لا يعارض ويعاند بقول من لم تثبت عصمته، ويعتمد على رواية ونقل وتقليد محض بغير دليل، انتهى .

(95) سورة النحل، الآية : 37.

(96) سورة القصص، الآية : 56.

(97) في الإفادات وردت فقط العبارة : «والحمد لله» وانتهى النص عندها .

(98) سورة الأعراف، الآية : 178.

(99) سورة هود، الآية : 34.

فأقول: أولاً إن البيت المذكور [153/أ] جواب لقول الذي
«وَهَلْ لِي اخْتِيَارٌ أَنْ أُخَالِفَ حُكْمَهُ»

ومعنى هذا الجواب أن كسب العبد لما يكتسبه من خير أو شر يتعلق به
اختياره وقت صدوره منه، مع العلم بأن الرب سبحانه، أراد وقوع ذلك الفعل
مقروناً بتلك الإرادة التي للعبد، وخلق سبحانه الإرادة والفعل فعاقبه بقدرته على
وفق إرادته، وهذا معنى قولي في البيت «والرب خالق مريد» وتلك الإرادة التي
خلق الله تعالى للعبد مع قدرته المخلوقة لها أيضاً هي مناط التكليف ومورد الأمر
والنهي ووعد الثواب ووعد العقاب، ويكون ذلك كله خلقاً للرب تعالى،
ومراتبه تنفي مغالبة القدر، ومناقضة، أحكام المشيئة الأزلية؛ إذ لا يدخل في
الوجود إلا ما خلق الله تعالى على وفق ما أراد؛ فكيف يرد على اختيار العبد
لكسبه الذي يفعله التزام مغالبة أو مناقضة مع أنه مراد الله منه وخلق فيه على هذا
التقدير؟ وإنما يلزم ذلك للقدرية القائلين باستقلال العبد بإرادته وخلق فعله دون
أن يضاف ذلك إلى ربه، بل قد يكون عندهم على خلاف إرادته؛ لأن من قولهم
إن الله لا يريد الضلال [153/ب] والمعاصي مع وقوع ذلك؛ تعالى أن يكون
في ملكه ما لا يريد، أو يكون لأحد عنه غنى، أو يكون خالقاً لشيء إلا هو،
وقد تمم المعنى المقصود من هذا البيت السابع ما ضمته من المعنى في البيت
الثامن وهو قولي:

وَمَا لَمْ يُرِدْهُ اللَّهُ لَيْسَ بِكَائِنٍ تَعَالَى وَجَلَّ اللَّهُ رَبُّ الْبَرِيَّةِ

وقد صرح بهذا المعنى كله على كماله قوله تعالى، فيما ذكره عن نبيه نوح
عليه السلام مخاطباً لقومه الكفار: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ
اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُفْوَيكُمْ﴾⁽¹⁰⁰⁾ الآية، لأنه خلقه فيه وأثبت لله تعالى إرادة ذلك به بقوله
تعالى: ﴿إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ وَأَسَدَ إِلَى الْعَبْدِ اخْتِيَاراً وَهُوَ الْإِرَادَةُ بقوله: ﴿إِنْ
أَرَدْتُ﴾ وجعل إرادة العبد غير نافذة إذ عارضتها إرادة البارئ تعالى بقوله: ﴿وَلَا
يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي﴾ وليتأمل قوله تعالى بعد هذا: ﴿هُوَ رَبُّكُمْ﴾⁽¹⁰¹⁾ فإنه مشير إلى

(100) سورة هود، الآية: 34.

(101) سورة هود، الآية: 34.

البرهان: أي كيف لا يكون الأمر كذلك وهو الرب، ونحن العبيد ثم خوفهم وعيد الله تعالى على كفرهم بقوله: ﴿وَلِئَلَّيْكُمْ تُرْجَعُونَ﴾⁽¹⁰²⁾ فلم يخرج⁽¹⁰³⁾ البيتان المذكوران عن هذه الآية إلى غيرها ولا [154/أ] عدلاً عن طريقها، وفي القرآن من هذا المعنى كثير، ولا يستقيم أن يقال في أبيات الجواب مع الإشارة إلى مواضع معانيها من القرآن أن ذلك استشهاد بالقرآن على كافر به، غير مسلم له، وهو الذمي ناظم الأبيات، لأنني إنما قصرت الدفع في وجه مقاصده، حيث قصد إظهار تناقض وتضاد في عقيدة أهل الإسلام، فأظهرت في الجواب اندفاع التناقض واستقامة طريقتهم على وجه صحيح في نظر العقل، وأشارت إلى مواضع استشارة ذلك من القرآن؛ لأنه تعالى نبه على وجوه الأنظار العقلية كدليل التمانع في إثبات الوجدانية ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁰⁴⁾ والله تعالى يقول: ﴿مَا فَرَّقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽¹⁰⁵⁾ ولولا الإطالة هنا لبينت المقاصد المنظومة في تلك الأبيات كلها بيتاً بيتاً، وقولي في بقية البيت:

بِتَذْيِيرٍ لَهُ فِي الْخَلِيقَةِ

فيه وجهان: أحدهما أنه منبه على تدبير الله لكسب العبد في الحال بموافقة العاقبة والمثال، قال الله تعالى: ﴿فَسَيُزِيلُ الْإِسْرَءِيلَ﴾⁽¹⁰⁶⁾ وقال في الفريق الآخر: ﴿فَسَيُزِيلُ الْإِسْرَءِيلَ﴾⁽¹⁰⁷⁾ وفي الحديث: (اعملوا فكلُّ مُيسِّرٍ لما خُلِقَ له)⁽¹⁰⁸⁾.

والوجه الثاني أنه إشارة إلى أن [154/ب] الله تعالى دبر الفعل الكسبي على محاذاة⁽¹⁰⁹⁾ ما خلق للعبد المكتسب من إرادته، وعلى مناسبة قدرته، وإلا فيقال: إذ كان كسب العبد خلقاً للرب كما تقرر، فهلاً قفز الإنسان في البحر

(102) سورة هود، الآية: 34.

(103) في المخطوط تخرج وأراه خطأ الناسخ.

(104) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(105) سورة الأنعام، الآية: 38.

(106) سورة الليل، الآية: 7.

(107) سورة الليل، الآية: 10.

(108) صحيح البخاري دار الكتب العلمية بيروت، الحديث 4949، 6/398.

(109) في المخطوط بالتاء المفتوحة؛ محاذات.

مثلاً أو طار في الهوى حتى يصير ذلك أمراً معتاداً له؟ لأن قدرة الله تمنع ذلك كله، فيقال: ربط الكسب بمحاذاة قدرة العبد المخلوقة القاصرة يمنع ذلك، فإن خرج عن المحاذاة يوماً كان خارقاً للعادة غير كسبي، ولأجل هذه المحاذاة يتباين الناس في مقادير أفعالهم من الفقر وغيره بتباين قدرهم، لأنه تعالى خلق القُدْرَ متفاوتة، فكل يكتسب على قدر قدرته ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ﴾⁽¹¹⁰⁾ وأقول بعد هذا إن إنكار إضافة الاختيار إلى العبد في أفعاله حجر للضرورة ومخالفة للشريعة، أما الضرورة فإن الإنسان يحس من نفسه الإرادات والمقاصد والنيات، ويفرق بين حاله عامداً أو ساهياً، وطاعاً أو مغلوباً، وإنما الفرق راجع إلى مقارنة الإرادة أو عدمها، وما صح من التكليف بورود الأمر والنهي إلا بسبب ما خلق الله للعبد من الإرادة والقدرة، وحيث سلبه ذلك لم يكلفه ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁽¹¹¹⁾ والقول [155/أ] بالجبر المحض بمعزل عما أثبتته الشريعة من إرادات العباد وقدرهم، يقول تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَعِيمَ﴾⁽¹¹²⁾ ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾⁽¹¹³⁾ والمشية هي الإرادة، ويقول تعالى: ﴿قَالُوا اللَّهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾⁽¹¹⁴⁾ والاستطاعة هي القدرة⁽¹¹⁵⁾، ذكر أبو داود في سننه عن ابن شهاب قال: بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه كان يقول إذا خطب: (كل ما هو آت قريب، لا بعد لما هو آت، لا يعجل الله بعجلة أحد ولا يخاف لأمر الناس، ما شاء الله لا ما شاء الناس، يريد الناس أمراً ويريد الله أمراً، وما شاء الله كان ولو كره الناس، لا مبدع لما قَرَّبَ الله، ولا مقرب لما بَعَدَ الله، لا يكون شيء إلا بإذن الله)⁽¹¹⁶⁾، انتهى.

(110) سورة الإسراء، الآية: 84.

(111) سورة البقرة، الآية: 286.

(112) سورة التكوير، الآية: 28.

(113) سورة الإنسان، الآيتان: 29 و30.

(114) سورة التغابن، الآية: 16.

(115) انظر تفسير السمرقندي (نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث) دار الفكر، بيروت، 1416/1996، ج3، ص458.

(116) لم أجد الحديث في سنن أبي داود دراسة وفهرسة كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، ودار الجنان، بيروت، 1409/1988.

ثم يقال في مذهب أهل السنة إنه جبر باعتباره أن ما عند العبد من إرادة واستطاعة وكسب فهو خلق للرب، فقد آل بهذا الاعتبار إلى الجبر، لكن مع مراعاة⁽¹¹⁷⁾ الفضل في الثواب والعدل في العقاب لما له تعالى من حجة الملك على الرقاب ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُكْمُ الْخَالِدُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمِينَ﴾⁽¹¹⁸⁾ وبهذا الاعتبار جاء قوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْآمَرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾⁽¹¹⁹⁾ الإله الخالق والامر [155/ب] وعليه تنزلت الكلمة التي هي كنز من كنوز الجنة كما ذكر في الحديث وهي «لا حول ولا قوة إلا بالله»⁽¹²⁰⁾ أي لا تحوّل عن معصية الله ولا قوة على طاعة الله إلا بالله، وحقيقة المعنى الذي تؤديه الكلمة: لا تحوّل لأحد عن شيء، ولا قوة على شيء إلا بالله، فانتظمت الكلمة للمعاصي والطاعات، كما انتظمت غيرها من سائر المفعولات والمتروكات، ثم انظر كيف جعل المتكلم على البيت الخطاب بقولي: «إليك» اختيار الكسب مقصوداً به مثل الكافر الناطم لأبيات السؤال، وإنما قصدنا به خطاب مُكَلَّف من كان، وكيف جعل من مقتضى البيت أن لذلك الكافر المطبوع على قلبه اختياراً في كسب الإيمان، مع أن الإيمان في البيت غير مذكور، وإنما ذكر فيه الكسب وكسب ذلك الكافر إنما هو كفره، وقد قارنه اختياره فاستمر البيت على ذلك في حقه كما استمر في حق المؤمن على كسبه لإيمانه، وكيف أضاف إلى مقتضى البيت وإلى أهل المذهب الوسط، وهم أهل السنة أن كسب الإيمان يصح أن يختاره الكافر الموصوف، وأن يصدر عنه، مع فرض أن الله تعالى لم يرده منه فألزم على ذلك المغالبة للقدر والمغالبة للمشية، وليس في البيت تعرض لذلك، إذ كسب كل إنسان فعله ونحلته، وأهل المذهب الوسط براء من ذلك عند فرض كافر على ذلك الوصف، وقد تكلموا على مذهب أبي لهب ممن عَلِمَ عِلْمَ الله فيه، وقالوا إن تكليفه للإيمان من باب التكليف بما لا يطاق، وهو واقع على هذا الوجه، لأن وقوع خلاف المعلوم

(117) في المخطوط مراعات.

(118) سورة الأنعام، الآية: 149.

(119) سورة آل عمران، الآية: 154.

(120) صحيح البخاري دار الكتب العلمية بيروت، الحديث 6409، 217/7.

والمراد محال، فليس الإيمان له في كسب ولا اختيار، وإنما أضاف ذلك إلى مقتضى البيت من مقابلة بيت السؤال، وهو قوله: «وهل لي اختيار أن أخالف حكمه» أي قضاءه عليّ، وقابله بقولي: «إليك اختيار الكسب» على معنى إليك ما سألت عنه، وأعرض عن بقية البيت وعن البيت الآخر بعده، وإنما قلت في البيتين «إليك اختيار كسبك الذي خلقه الله لك وأراده منك كائناً ما كان، وما لم يرده الله منك ولا من غيرك فوقه محال، تعالى الله وجلّ رب كل شيء عن وقوع شيء في ملكه على خلاف حكمه»⁽¹²¹⁾، وهنا انتهى القول فيما أردت بيانه، والحمد لله، وكان تقييد المؤلف رضي الله عنه ورحمه للأصل في أوائل ربيع الآخر من عام اثنين وستين وسبعمائة.

(121) ناقش ابن حزم آراء أهل الاعتزال في معنى مشيئة الله وإرادته ورضاه وقبوله في فصل بعنوان «هل شاء الله عزّ وجلّ كون الكفر والفسق» انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة خياط، بيروت 3/ 142 - 164.



أ. علي الصادق حُسَيْن

لست بحاجة لإعادة ما سبق لي إirاده عن الأصول العربية التي تنحدر منها أسرة «داود أفندي»، ولكن أرى لزماً عَلَيَّ تبيان أن لفظة «طوقد مير» - التي تعني في اللغة التركية «الحديد الصلب» - لا تعدو كونها اللقب الذي أعطي لهذه الأسرة بُعيد ثورة مصطفى كمال أتاترك. إِنَّ سعيداً - واسمه الرسمي النعمان سعيد - كان أصغر أشقائه وأحد حفدة فريد باشا الذي شغل في العهد العثماني الثاني وظيفة متصرف لواء الجبل الغربي ولواء الخمس، وكان مؤسس المسجد الجامع بالمدينة المذكورة الذي ما برح يعرف حتى الآن بجامع الباشا.

ولد سعيد في سنة 1906م بمدينة إسطنبول و - تبعاً لعودة والده في سنة 1912م إلى طرابلس - قبض للابن أن يعيش في ربوعها رديحاً من الزمن، وفيها أيضاً أتم مراحل تعليمه الابتدائي بمدرسة النيابة الرسولية - التي كانت قد أسستها

البعثة الفرنسية سكانية سنة 1810 بشارع
السينيول في محلة باب البحر، التي
بعيد الغزو الإيطالي الغادر أنيطت
إدارتها بإخوان المدارس المسيحية .

كان سعيد من تلاميذها
المسلمين القلائل، وقد تميز بذكائه
واجتهاده وحسن سلوكه وأناقته
وشديد حرصه - بالأخص في
المناسبات - على ارتداء طربوشه -
الذي كان يسميه العامة «الطاقية
العصالية» . ولذا كان فعلاً محل
إعجاب وافتخار مدرسيه الذين كثيراً



سعيد داود طوقديمير

ما كانوا يقدمونه إلى كبار الزوار، ويكلفونه بإلقاء كلمات الترحيب بالضيوف .

لقد ختم في هذه المدرسة المرحلة الابتدائية بتفوق وتصدر إثر ذلك قائمة
الناجحين في امتحان القبول في المدرسة الثانوية الإيطالية «ليشيئو جنازيو»
بطرابلس، كما اجتاز - في منتصف عشرينيات القرن الميلادي المنصرم وبتفوقه
المعهود - امتحانات التخرج من الشعبة العلمية .

وفي تلك الحقبة التي كادت تكون الملاحة الجوية فيها من العجائب كان
سعيد تواقاً إلى أن يصبح طياراً، ولولا اعتراض والدته لانتسب دونما تردد إلى
كلية الطيران في إيطاليا، ولا سيما أنه نال النجاح في امتحان القبول، واجتاز
شتى الفحوص الطبية واختبارات اللياقة البدنية. فترولاً عند رغبة أمه وإرضاء لها
لم يكن له بد من اختيار مجال آخر. فقرر الانتساب إلى كلية الطب البشري
بجامعة روما .

وهكذا شهدت سنة 1927 مغادرته حبيبته طرابلس بمن فيها من أقرباء
وأصدقاء وخُلائ. وفي الكلية المذكورة تسنى له - لحسن حظه - أن يتلمذ على



محمد داود الفندي

نخبة من أمهر الجراحين، الذين كان على رأسهم الأستاذ فرغوني، الذي لم يُخَفِّ إعجابه بتلميذه المشرقي سعيد، فاصطفاه ضمن زمرة الطلبة المقربين، وظلت تربط بين الرجلين روابط مهنية وعلائق إنسانية وُدِّيَّة على مدى الحياة.

إن سنوات دراسة «سعيد التركي» - كما كان يسميه مدرسه وزملاؤه - في العاصمة الإيطالية كانت جلي بالمغامرات التي شاعت أخبارها في الحرم الجامعي وخارجهُ ولا سيما في النوادي الرياضية التي

كان يرتادها؛ إذ اشتهر بالفتوة من جراء قصته الغرامية مع طالبة كانت تدرس بكلية الصيدلة، وشاءت الأقدار أن تبادل مشاعر الحب، وأصبحت في خاتمة المطاف - كما سنرى - رفيقة عمره وشريكة حياته وأم بناته.

كانت تنحدر هذه الفتاة من أسرة إتروسكية عريقة محافظة، وكان والدها عقيداً طبياً في الجيش، وكان بعض أعمامها من ذوي النفوذ والمناصب الحكومية الرفيعة. فبطبيعة الحال لم تكن أسرتها جمعاء راضية بتلك العلاقة الحميمة بين ابنتها وذلك الشاب المسلم، الجريء العنيد، الذي كان يصر على ملاقة حبيبة قلبه محروساً بعصبة من أخلص زملائه الجامعيين. وكثيراً ما كان يتعرض هؤلاء الفتية معه للتهديد والوعيد و - أحياناً - للضرب أيضاً جراء دفاعهم عن زميلهم المسلم ومناهضة منهم للتمييز العنصري والديني الذي كان ضحيته. ومما يجب استرعاء الانتباه إليه أن إيطاليا كانت تعيش وقتئذٍ عفوان الثورة الفاشيستي بزعامة الطاغية بينيتو موسوليني.

هذا وفي سنة 1933 ختم سعيد تحصيله الجامعي وتخرج طبيباً جراحاً

فانقطعت منذئذ صلته بطرابلس بعد أن اعتاد التردد عليها في أثناء العطلات الصيفية؛ لأجل زيارة شقيقته وصهره الشيخ مصطفى ذهني الكعبازي، وكذلك للقاء أصدقائه من شلة «حوش السلعة» بشارع قوس الصرارعي، العائد لعائلة بن ضو التي كانت من أشهر سكان محلة كوشة الصغار.

فكان سعيد يشاطر هذه الشلة في جلسات «الهدرزة والسمر وشرب الشاي الأخضر» التي كانت تعقد في الحوش المذكور، وكان يشاركها في «الزردات»⁽¹⁾ التي تنظم في ضاحية سكره بمنشية طرابلس وفي «رأس المول» حيث كان يستمتع بالسباحة في المياه العميقة خارج حوض ميناء المدينة، ويشارك في سباقات الغوص ومقاومة شدة تيارات «البوغاز».

ومن الجدير بالذكر أن صاحبنا قد بلغ مرامه قبل مغادرته الديار الإيطالية نهائياً؛ إذ عقد على فتاة أحلامه، واصطحبها إلى مسقط رأسه، علماً بأنها أتمت هي الأخرى تحصيلها ونالت شهادة في الصيدلة، واستطاعت بمشقة أن تعيش في البيئة الجديدة، وأنجبت ثلاث بنات، وكانت له خير سند في الحياة، وعاشت بعده نحو عشر سنوات.

وبما أن عودة الفقيد إلى تركيا قد تزامنت مع استفحال الثورة الكمالية لم يفتأ أن صادفته ظروف صعبة للغاية بسبب زواجه من أجنبية.

وعلى الرغم مما كان له من أقرباء أولي نفوذ لاقى شتى المعاكسات والعراقيل إذ باء بغضبهم جميعاً. وأسوة بأي مواطن آخر كان عليه أداء الخدمة العسكرية الإلزامية على أثر عودته النهائية من الدراسة، لكن سعيداً استدعي إلى هذه الخدمة على فترات متقطعة - من باب العقاب - وكان يُقضى إلى دواخل الأناضول بهدف التفريق بينه وبين قرينته التي كان عليها في كل مرة البقاء مع بنتها بإسطنبول، حيث تمكنت من الحصول على وظيفة مديرة لإحدى الصيدليات.

(1) الزردات: جمع زردة، وتعني في العامية الليبية قضاء يوم في الريف أو البحر مع مجموعة من الأصدقاء يتمتعون فيه بالراحة والأكل والشرب، بعيداً عن المنزل وضوضاء المدينة. ولعلها من الزرد من الطعام وهو اللبن السريع الانحدار.

وعندما خيم شبح الحرب العالمية الثانية في سنة 1939 لزمّت الجمهورية التركية - كما هو معروف - الحياد، ولكنها ظلت في شبه حالة طوارئ؛ إذ وضعت قواتها المسلحة في حالة استنفار ونشرت بعض وحداتها على حدودها الدولية.

في تلك الظروف قد استدعي الملازم طيب سعيد إلى الخدمة العسكرية وكان عليه التوجه مع الجيش العاشر صوب مدينة أدرنه الواقعة على الحدود البلغارية في قلب البلقان.

ولحسن حظه كان أمر كتيبته الصحية العقيد طيب عبد السلام الكولوغلي، الليبي الأصل الذي يخبرنا عنه زميله قائلاً: إنه من سكان المدينة القديمة حيث كان يقطن في بيت مستأجر من عائلة الياجزي أو عائلة باشاغا في زنقة بوعون بمنطقة الأربع عرصات.

إن معرفته به ترجع إلى شتاء عام 1940/1941م حين كان الاثنان بمدينة أدرنة.

ومن باب المصادفة أن كان هذان الطبيبان مولعين بهواية البحث التاريخي المتعلق بالشؤون الصحية وغير الصحية في البلاد الليبية. ولما لمس العقيد عبد السلام ذلك الولوع في رفيقه في السلاح وزميله في المهنة لم يكتمه اغتباطه وسروره. وهكذا نشأت بينهما صداقة لم تشبها شائبة، وعلى أثر ذلك ظل يشهد منزل الدكتور الكولوغلي - في ذاك المناخ القارس - مساء كل يوم خميس مسامرات ومحاورات تاريخية ولوائم رومانطيقية على ضوء شمعة أو ضوء «كازة» (أي فانوس يعمل بالكبروسين)، إذ يبدو أن ظروف الاستنفار - ومعارك الحرب الكونية الثانية القائمة في أوروبا - كانت تحتم التعتيم وتحول دون استعمال وسائل الإضاءة العادية.

هذا وجدير بالملاحظة أن العقيد عبد السلام قد انفرد - بين زملائه - باصطحاب زوجته معه في تلك الربوع البلقانية، وبفضل حذق السيدة قميرة (هكذا كانت تدعى هذه المرأة) كانت تقدم على هامش المسامرات العلمية أشهى المأكّل الطرابلية دون سواها.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أنه، علاوة على العقيد طيب عبد السلام الكولوغلي، كان ضمن طبقة كبار الضباط بأدرته في تلك الحقبة ثمانية عشر (18) ضابطاً ليبي الأصل من جملتهم خمسة (5) برتبة لواء، ولكنهم كانوا يعملون كلهم إما بسلاح المشاة أو بسلاح المدفعية.

لقد عُرف عبد السلام الكولوغلي بدمائه الأخلاق وبنبله وعطفه على الفقراء؛ إذ كثيراً ما كان يأخذ بزمام المبادرات الخيرية، وكان دائماً في مقدمة المتبرعين لصالح المعوزين والمنكوبين.

إن وفاته المفاجئة سنة 1954 كانت فاجعة بالنسبة إلى جميع أصدقائه وزملائه في العاصمة التركية أنقرة. ففيما كان يهيم بمغادرة داره ذات يوم لحضور اجتماع مهني يعقده جمع من الأطباء قال - وهو يودع شريكة حياته - إنه يشعر بتردي حاله، فارتدى على الفور بين ذراعيها جُثَّة هامدة. إن ذكر هذا الرجل الشهم كان - على حد قول الدكتور سعيد - بمنزلة تلاوة سورة الفاتحة على قبره ترحماً على روحه الطاهرة.

هذا ولما وضعت الحرب المذكورة أوزارها وارتفع الخطر عن تركيا، سُرح الملازم سعيد من الخدمة العسكرية، وعاد إلى ممارسة مهنته في جو مخنق مؤرق مقلق كان في واقع الأمر لا يروق له ولا يرتاح إليه.

وبعد نحو عقدين من المتاعب والمشاق انفرج كربه عندما عُرض عليه في عام 1953 العمل في ليبيا مع برنامج النقطة الرابعة؛ وذلك للمشاركة في حملة مكافحة الدرن. فجاء إلى طرابلس وياشر عمله طبيباً متدباً في المستوصف الواقع بنهاية شارع حومة غريان على مقربة من الباب الجديد في طرف المدينة القديمة التي كان يعيشها. وهناك ظل يؤدي عمله الإنساني بأمانة وإخلاص، فسرعان ما ذاع صيته بين الأهلين، ولم يلبث أن طلبته حكومة ولاية طرابلس من برنامج النقطة الرابعة الذي تنازل لها عنه.

وبفضل بعض أصدقائه ومعارفه القدامى الذين أصبحوا من ذوي الوظائف بل المناصب الحكومية أسندت إليه إدارة الخدمات الصحية بالولاية، وذلك خلفاً

لمديرها البريطاني، وصار في هذه الوظيفة محل احترام وتقدير العاملين في قطاع الصحة العامة ولقي منهم كل تعاون وتفاهم.

غير أن ما جبل عليه من صدق وإخلاص ومصارحة وغيرها من الخصال الحميدة قد أدى به فيما بعد إلى التصادم مع بعض الجهات الرسمية، بحيث انتهى به الأمر إلى الاستقالة. ولكن لم يشن ذلك عن البقاء في البلاد ومواصلة رسالته الإنسانية النبيلة واكتفى - في السنوات الأخيرة من عمره - بمزاولة مهنته لدى مؤسسة الضمان الاجتماعي وفي عيادته الخاصة.

إنه كان يعتبر مهنته رسالة سامية واجبة الأداء في سبيل المفتقرين للرعاية الطبية دونما اعتبار لعقيدتهم أو عرقهم أو لونهم. لقد أوقف الفقيد حياته على رعاية أسرته وممارسة الطب ونشاطه الفكري: الأمر الذي جعله جديراً بتقدير من كان يعالجهم، ولم يضمن عليهم بعنايته ونصائحه وتوجيهاته وحنانه واحترام المعجبين به ممن كانوا يتابعون مقالاته القيمة الممتعة، ويقبلون بشغف على قراءتها.

ومما يكتسي أهمية خاصة الجانب الأدبي من إنتاجه، وذلك ليس فقط لسلاسة أسلوبه، وثراء تحليله التاريخي، ودقة وصفه لمختلف العادات والتقاليد المحلية التي ينطوي عليها كثير من مقالاته، ولكن لإعطائه أيضاً صورة حية زاهية جميلة لأوجه النشاط الدائب الجاري في ربوع المدينة القديمة بطرقاتها الضيقة وأزقتها، الملتوية المظلمة، وعقودها المتلاحقة.

إن ما كتبه الدكتور سعيد طوقدمير من حكايات وأقاصيص وصفية ليشكل وفرة من الوثائق الفريدة في نوعها؛ لأنها تتناول حقبة زمنية كانت تعج بشتى المظاهر الفولكلورية والرومانطية؛ إذ كانت البلاد خلواً مما هو متوفر بها في الوقت الحاضر من وسائل ترفيهية عبر الإذاعتين المسموعة والمرئية والإنترنت، وهي وسائل أضحت تلهي الناس ليل نهار، ويقدر ما لها من محاسن وفوائد لتنطوي على مساوئ ومضار: إنها في الحقيقة سلاح ذو حدين.

ومن هنا يبدو جلياً أن شهرته تجاوزت المجال الطبي؛ إذ من خلال ما

كتبه برهن على أنه صاحب قلم سيال، وباحث تاريخي مثابر، ومحاضر كفء من شأن أسلوبه الأدبي أن يشد قراءه ويأسر مستمعيه، مع العلم بأنَّ جُلَّ مقالاته قد نشرها المرحوم الأستاذ محمد المرباط في صحيفته «الجرنالي دي تريبولي»، وفضلاً عما سبق ذكره كانت له مقالات تناول فيها بعض أعلام العلم والمعرفة من شرقيين وغربيين.

ومما يؤسف له حقاً أن الدكتور سعيد ظل - في السنوات القلائل الأخيرة من عمره - كتيباً مطب العزم جراء العرج الذي أصابه في أعقاب حادث مرور مرؤع راح ضحيته بمدينة طرابلس. هذا ومن أدبائنا الأجلاء الذين أُعجبوا بنشاطه الفكري، وأثار في نفوسهم الاهتمام، الأخ العزيز الأستاذ علي مصطفى المصري، الذي تسنت له معرفة الفقيه عن قرب، والذي أفرد له فصلاً من كتابه «نماذج في الظل». وممن أسهموا في التعريف ببعض مقالاته المرحوم الأستاذ أحمد راسم محمد قدرى الجزيري، الذي تولى نقل بعض منها إلى العربية، وعني بنشرها في مجلة «الأفكار»، التي كانت تصدرها جمعية الصداقة الليبية التركية، وكان هو رئيس تحريرها. كما اضطلع الصديق المرحوم الأستاذ محمد بن صوفية بالتعريف ببعض مقالاته الأخرى عبر برامج الإذاعة المسموعة المحلية.

إن مقالات الدكتور سعيد قد وجدت متسعاً كذلك في صحيفة «الكرييري دبليي إيطالياني» (ساحي الإيطاليين) وفي صحيفة «جمهوريت» (الجمهورية) اللتين كانتا تصدران بإسطنبول، علماً بأن الفقيه كان يتقن - علاوة على الإيطالية - اللغات التركية والفرنسية والإنجليزية، مع إلمامه باللغة اللاتينية والإغريقية القديمة، وبقليل من العربية. أما اللهجة الطرابلسية فكان يتحدث بها بطلاقة كأحد أبنائها.

ومن هواياته كانت السباحة والرسم والبستنة؛ إذ كانت له حديقة في منور يته بشارع بيروت، تفيض بأنواع من الزهور ونباتات الزينة الأخرى. إنه كان خفيف الروح حاضر النكتة محباً للمزاح، دقيق الملاحظة.

فحين عاد إلى طرابلس بعد 27 سنة تنبه إلى التطور الذي شهدته لهجتنا في أثناء غيبته، تبعاً لقدم عناصر بريطانية ومصرية وفلسطينية إلى ليبيا مع وحدات الجيش الثامن الذي هزم القوات الإيطالية الألمانية المتحالفة، وطردها من البلاد إلى غير رجعة. ولذا قد اختفت مع مرور الزمن بعض الألفاظ من لهجتنا وحلت محلها أخرى: الأمر الذي لم يغيب عن فطنة الدكتور سعيد - رحمه الله - إذ لاحظ في أغلب الأحوال استعمال لفظة «شكراً»، أو مع الشكر بدلاً من «صَحت» و«بريد» بدلاً من «بوسطه»، و«سيارة» بدلاً من «كرهبة»، و«صيدلية» بدلاً من «سييسارية»، ومستشفى بدلاً من «سييتار»، و«مستوصف» بدلاً من «نفيرميرة»، و«ممرض» بدلاً من «نفيرميري»، و«ثكنة» بدلاً من «كازيرما»، و«محامي» بدلاً من «أبوكات» و«جواز سفر» بدلاً من «باصابورت»، و«بطاقة» بدلاً من «تيسيرا»، و«صندوق» بدلاً من «كاسا»، ومنعوع بدلاً من «يساق».

إن مقالاته الدالة على ثقافته الموسوعية شملت مواضيع تاريخية واجتماعية وعلمية جمع أسلوبها بين الخفة والطرافة، وجاءت بلغة إيطالية سليمة أنيقة مثيرة للإعجاب.

وإن أروع ما خدم به الثقافة محاضراته التي كان يُستضاف لإلقائها في «نادي إيطاليا» وفي «المركز الثقافي الإيطالي»، بطرابلس، وكثيراً ما كان يتناول فيها مواضيع لها صلة وثيقة بالتراث الإسلامي، ودور الحضارة العربية والإسلامية في مجرى التاريخ.

لقد كتب - على سبيل المثال - عن:

- 1 - الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا،
- 2 - طبيب المسلمين أبي بكر محمد بن زكريا الرازي.
- 3 - الفلكي أبي عبد الله محمد البتاني.
- 4 - الفيلسوف أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد.
- 5 - جابر بن حيان العالم الكيميائي مخترع الأميقي.
- 6 - المنجم محمد بن موسى الخوارزمي.

- 7 - الرحالة الشريف أبي عبد الله الإدريسي والملك روجار، وهو عرض لمحاضرة ألقاها المستعرب الإيطالي الأستاذ أومبيرتو ريسيتانو.
- 8 - المؤرخ الفيلسوف أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون.
- 9 - الفلكي أحمد أبي عباس الفرغاني.
- 10 - زكريا الفرناسي الملقب بأبي ريشة صاحب المحاولة الفاشلة الأولى للتحليق في الجو.
- 11 - أبي اللغة الإيطالية وأمير شعراء إيطاليا دانتي أليغييري.
- 12 - العالم الفنان ليوناردو دافيتشي، الذي كان الدكتور سعيد مولعاً بآثاره.
- 13 - المصور النحات ميكيلانجيلو بوناروتي.
- 14 - مراد آغا ملك تاجوراء.
- 15 - الرئيس طورغود باشا.
- 16 - قلعة طرابلس.
- 17 - أين موقع مدينة أوية؟
- 18 - فن التداوي.
- 19 - السلفيوم النبات الليبي الشهير.
- 20 - الطب في نوادر المزاح.
- 21 - الألفاظ التركية والإيطالية في اللهجة الطرابلسية.
- 22 - الألفاظ العربية والفارسية والتركية في اللسان الإيطالي.
- 23 - الأسر الطرابلسية.
- 24 - دار الصناعة في طرابلس.
- 25 - العلامة الشيخ عبد الرحمن البوصيري، الذي خصه بموضوع يتسم بالطرافة، عنوانه بما معناه «على مشارف الغيب: ما لا يعرفه كل الناس عن الشيخ عبد الرحمن البوصيري» ونشر في عدد يوم الثلاثاء 26 مارس 1968 من الصحيفة الآنف ذكرها. لقد سلط فيه الكاتب الضوء على موهبة كان

يتحلى بها هذا العلامة الجليل، ولا يعلمُ بها عدا قلة من المقربين إليه،
علماً بأن الشيخ عبد الرحمن كان صديقاً حميماً لمحمد داود أفندي
رحمهما الله، وبأنه كان موهوباً بفراسة حادة وبصيرة نافذة.
فيروى أنه حالماً كان يلقي نظرة على سفرة من الأرخفة، أو على صحن به
حفنة من «البتش» مثلاً نطق على الفور بعددها، وأن عدها وإحصاءها من بعد
كان يؤكد صواب فراسته. إنه لأمر عجاب كثيراً ما كان يذهل المطلعين عليه
ويشير حيرتهم.

وقد روى لي والدي - رحمه الله - إنه كانت له تجربة شخصية مع هذا
العالم الجليل الذي كان هو أيضاً من سكان محلتنا؛ إذ كان بيته في شارع ميزران
على مسافة قصيرة من بيتنا.

هذا وإن الدكتور سعيد كان يبدو في آخر أيامه بحالة صحية عادية ولم
يَشْكُ من سُقْم أو توعك، إلى أن لَبَّى نداء ربه سبحانه وتعالى - بصورة مفاجئة -
بعد منتصف ليلة 4 ربيع الأول سنة 1390هـ الموافق للتاسع من شهر مايو 1970م
فكان نبأ رحيله مدعاة لحزن وأسى ذويه وأصدقائه ومحبيه تغمده الله برحمته
وأسكنه فراديس جتته آمين. وقبل أن أختتم حديثي اسمحو لي بأن اقتبس من
الكلمة التي أبتته بها صحيفة «الجرنالي دي تريبولي» ونشرتها في عددها رقم
(54) - السنة العاشرة - الصادر في 14 مايو 1970 وقد ورد فيها ما يلي: «لم يعد
الدكتور سعيد داود طوقد مير يكون - ويا للأسف - بين ظهرائنا! كان من شأن
نبأ وفاته أن هزنا وغمر قلوبنا أسفاً وحزناً. إنه كان من أنشط المتعاونين مع
صحيفتنا، وذلك فضلاً عن كونه صديقاً عزيزاً علينا، طالما قدرنا نقاء سريره
وثرأ ثقافته وأسلوب تعامله مع الناس بكل عفوية ولطف. لقد تسنت لنا معرفة
الفقيد من خلال سجاياه المهنية كطبيب ماهر، كان يرى في مزاوله الطب رسالة
من الواجب أداؤها في سبيل المحتاجين لخدماته.

لقد كرس الدكتور طوقدمير حياته لمهنته وأسرته وللبحث العلمي والإنتاج
الأدبي، وإن نشاطه قد جعله جديراً بالشهادات الفخرية التي نالها، بالإضافة إلى
شتى ألوان الاعتراف والتقدير الأخرى التي كانت تأتيه مباشرة ممن عرفوه

شخصياً، وممن كان يعالجههم، ولم ييخل عليهم برعايته المتواصلة وحنانه المستمر، وممن كانوا يتابعون ويقرأون بحوثه القيمة ومقالاته الشيقة، التي كانت تنشر في صحيفتنا.

ومما يكتسي أهمية خاصة أعماله الأدبية ليس فقط لسلاسة أسلوبها، ولكن لعوامل أخرى أيضاً من بينها غناء تحليلها التاريخي، ودقة وصف العادات والتقاليد المحلية التي انطوى عليها كثير من مقالاته.

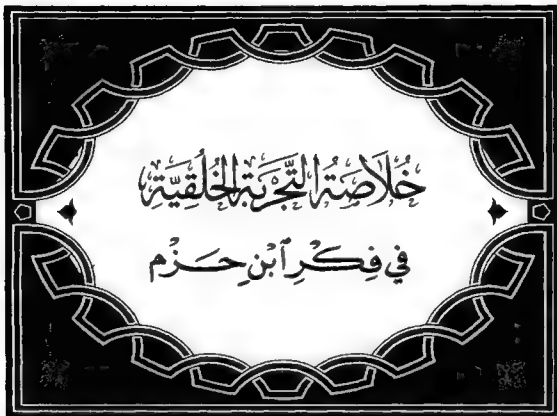
كان استلامنا لآخر إنتاجه قبيل وفاته بأيام قلائل، وسنعمل على نشره على حلقات في أعداد مقبلة.

وعلى أثر تخرجه غادر إيطاليا إلى تركيا حيث أخذ يزاوِل مهته ويواصل - في الوقت ذاته - دراسته بجامعة إسطنبول حتى تخرج بعدئذ متخصصاً في الجراحة. ونال في 1942م زمالة الكلية الدولية للجراحين.

وجدير بالذكر أن جمعية «دائتي أليغيس» منحته مؤخراً «دبلوم الاستحقاق» مع الوسام الذهبي «(انتهى الاقتباس).

وختاماً لعله من المفيد إيضاح أن الدكتور سعيد عاش بمدينة طرابلس رشحاً من الزمن في فترتين متباعدتين متباينتين هما: فترة صباه إبان الحكم الاستعماري الإيطالي، وفترة كهولته التي عاد فيها إلى البلاد وهي دولة تنعم بالحرية والاستقلال.

وعلى الرغم من أنه كان - رسمياً - من رعايا الدولة التركية فقد يجوز اعتباره، إلى حد ما، من أبناء هذه الحضارة التي عشقها وكتب عنها كثيراً، وتربطه ببعض أهاليها وشائج النسب والقرابة وعلائق المودة والصداقة؛ ولذا فإنه يندرج عن جدارة - في عداد البحوث الأجانب الذين أبدوا اهتماماً خاصاً بتاريخ ليبيا، وألفوا فيه وحرروا عنه شتى المقالات متوخين النزاهة والتجرد أمثال: إسماعيل كمالي وعبد القادر جامي، وغاسبري ميساننا، وإيتوري روسي، وصالفاتوري بونوا، وأنجيلو ديل بوكان، وإيريك ساليرنو، وأمين الطيبي، وأحمد صدقي الدجاني.



د. عمر أبو القاسم غلام

يُعَدُّ ابن حزم (383 - 456هـ) أحد أعلام العصر الأندلسي اشتهر بكونه موسوعةً معرفيةً واسعةً فهو الفقيه والأديب والمؤرخ والناقد والفيلسوف .

وقد شهد له رجال الفكر القدماء والمحدثون في ما كتب، وما طرق من أبواب المعرفة . غير أن فكر ابن حزم الخلقي لم يلق العناية الكافية؛ لأن معالجة موضوع الأخلاق في رسالته (مداواة النفوس)، كان على هيئة حكم ونصائح كثيرة، ما جعل أفكاره تظهر للقارئ بصورة متناثرة وغير متناسقة، فهي تنفقر إلى الإطار المعرفي المتسق، وهذا غير معهود عند مفكر كابن حزم، فأغلب مؤلفاته تتسم بالوضوح والتسلسل المنطقي الدقيق .

لكن المشكلة التي تثير الدهشة، والتي يمكن طرحها في السؤال التالي:
لماذا وضع ابن حزم أفكاره الخلقية على هذا النحو؟

ويحسب اطلاعنا على الدراسات السابقة نجد أنها لم تخض غمار هذه المشكلة مع أهميتها البالغة في الكشف عن الغموض المحيط برسالة ابن حزم الخلقية.

هذا ما نريد مناقشته وذلك بدراسة الملابس التاريخية لتدوين ابن حزم رسالته «مداواة النفوس» بصفة عامة، والفصل الأول منها بصفة خاصة يتضمن خلاصة فكره وتجاربه الخلقية كما سنرى، وقد أثرت أن يكون البدء بالمحور الأول الذي يركز على الفترة الزمنية التي كتب فيها ابن حزم هذه الرسالة، فقد أشار في مقدمتها بأنه أنفق أكثر عمره في تدوينها، ما يوحي أن زمن تأليفها تم في فترة متأخرة من حياته. يقول ابن حزم في هذا الصدد:

«أما بعد فإنني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز تعالى، بمرور الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني عزَّ وجلَّ من التهمُّ بتصاريف الزمان والإشراف على أحواله، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري»⁽¹⁾.

ومما يؤيد هذا حكم ونصائح ابن حزم الخلقية التي تدل على تجربة وخبرة واسعة في الحياة، وعلى سبيل المثال لا الحصر يقول: «وجدت المشاركين بأرواحهم أكثر من المشاركين بأموالهم، هذا الشيء طال اختباري إياه، ولم أجد قط على طول التجربة سواه، حتى قدَّرت أنها طبيعة في البشر»⁽²⁾.

فضلاً عن ذلك ذكر ابن حزم ضمن محتوياتها عيوبه الجسمية والنفسية، التي ظل فترة طويلة من الزمن يجاهد نفسه إلى أن تخلص من أكثرها»⁽³⁾.

بعدما تمت معرفة تدوين رسالة (في مداواة النفوس) بالإمكان الدخول في محاولة فهم الغموض من كتابة شيخنا أفكاره الخلقية فيها بطريقة غير منهجية كما أشرنا.

(1) ابن حزم في مداواة النفوس، تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول/ بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981 ص333.

(2) ابن حزم، المصدر السابق ص350.

(3) ابن حزم، المصدر نفسه ص354.

لقد ذكر ابن حزم في كتابه التقریب (لحدّ المنطق) بأن له مؤلفاً في الأخلاق بعنوان (في أخلاق النفس) وقد رأى الدكتور إحسان عباس⁽⁴⁾ المحقق لرسائل ابن حزم بأن هذا الكتاب هو نفس رسالة (في مداواة النفوس).

لكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن كتاب (التقریب لحدّ المنطق) الذي أشير فيه إلى كتاب الأخلاق، كان من جملة ما ألّفه ابن حزم في زمن مبكر؛ أي ما بين (416 - 420هـ)^(*) فإنه يمكن القول إن هذا الكتاب الخلفي ليس هو نفس الرسالة كما رأى الدكتور إحسان، بل ربما يكون من بين كتبه المفقودة في إشبيلية، ولذا أعاد ابن حزم في أواخر حياته، تدوينه في هذه الرسالة.

ولكي نزيد الأمر وضوحاً نقول إنه بعد فرار ابن حزم من المعتضد^(**) بن عباد، واستقراره أواخر سنتي حياته في بلدته (تربة)، وسماعه فيها بإحراق كتبه في إشبيلية⁽⁵⁾، رثى ذلك قائلاً:

وإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تَصَمَّنَه القرطاسُ بل هو في صدري
يسير معي حيثُ استقلَّت ركائبي وينزلُ إن أنزلُ ويُدَقَّن في قبري⁽⁶⁾
لذلك اضطر ابن حزم وهو في هذه الحالة من الألم والحزن والحسرة أن يسترجع ذاكرته، ويعيد تجميع وتلخيص تجاربه وأفكاره الخلقية بصورة مضطربة

(4) انظر إلى هامش رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع ص318.

(*) استناداً على ما ذكره ابن حزم في كتابه (التقریب لحدّ المنطق) عن اعتقاله على يد المستنكفي ما بين 416 - 418هـ. كذلك ذكر فيه أنه أثناء تأليفه هذا الكتاب ألف صاحبه ابن شهيد المتوفى عام 425هـ كتاباً في البلاغة. انظر رسائل ابن حزم، الجزء الرابع ص346، 356.

(**) المعتضد بني عباد هو حاكم إشبيلية ما بين (433، 466هـ) الذي أراد قتل ابن حزم بسبب تشهيره بفضيحة ادعاء بني عباد لرجل حصري بأنه هشام المؤيد بعد وفاته باثنتين وعشرين سنة وأنهم يحكمون باسمه. والجدير بالذكر أن الخليفة الأموي هشام المؤيد توفي عام 403هـ وأن ادعاء هشام المؤيد بدأ من حوالي عام 425هـ وانتهى عام 451هـ عندما قطع المعتضد الدعوة الهاشمية بإعلان موته المزعوم، وأنه تولى الخلافة الأموية بعده. انظر: ابن حزم، الملحق، تحقيق الجزء الثاني من رسائل ابن حزم، ص196، ص204.

(5) ابن بسام المصدر نفسه ص252.

(6) المصدر نفسه ص342.

(في رسالته مداواة النفوس)، مع إضافة الكثير من الحكم والنصائح أثناء تدوينها، فالشيخ هنا لا يؤلف بمنهج مرسوم بقدر ما هو يستدرك لما كتب سابقاً.

وعطفاً على ذلك فإنه من خلال اطلاعنا على جملة مؤلفات ابن حزم اتضح أنه كان مهتماً بمجال الأخلاق بقدر اهتمامه بالمجالات المعرفية الأخرى، وأنه كان يعالج مسائل الأخلاق، بمنهجية متسقة^(*)، ومختلفة تماماً عما هو الحال في رسالته (مداواة النفوس) وهذا ما يبعث على القول إن كتاب ابن حزم الخلقي المفقود قد ألفه بطريقة منطقية مثل مؤلفاته الأخرى.

ومن ثم ندحض ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ابن حزم لم يهتم بالكتابة في مجال الأخلاق إلا في الفترة الأخيرة من حياته، مبررين ذلك بكونه منشغلاً بتوطيد المذهب الظاهري ونشره من جهة، بالدفاع عن الدين الإسلامي الذي استنفد كل طاقاته من جهة أخرى، فلم يجد فسحة من الوقت لتأليف كتب في الأخلاق ما عدا رسالته الوحيدة هذه⁽⁷⁾.

وهذا يقودنا إلى الدخول إلى المحور الثاني المتعلق بإشكالية زمن تدوين الفصل الأول من الرسالة المذكورة.

وبغض النظر عما تحمله كتابة ابن حزم المنهجية من خلل منطقي في تركيبها البنيوية، فإن ما يهمنا هنا أنه لم يتوقف عن الكتابة في مجال الأخلاق، حتى في أواخر سني حياته، فرسالته (مداواة النفوس) أخضعها أيضاً لعدة تحويرات، نتيبها من الفصل الأول، فبعد مقارنته الفاحصة مع بقية فصولها، تبين أنه على الرغم من موقع وجوده في بدايتها، إلا أن زمن تدوينه قد تم بعدها، واعتمدنا في ذلك على ثلاثة أمور:

(*) على سبيل المثال باب قبح المعصية، وباب التعفف التي ختم بهما ابن حزم (رسالته طوق الحمامة) وحديثه عن اللذات التي استهل به (كتابه الأحكام في أصول الأحكام) وإشارته الخلقية في (كتابه التزيين لحد المنطق) انظر ص 166 - ص 341.

(7) عبد الغني عبد المقصود المرجع السابق ص 143، 144.

الأول: أن الفقرات العملية في عدة فصول من رسالة (في مداواة النفوس) تشابه، إلى حد كبير، مع معظم الفقرات العملية في الفصل الأول^(*) ويدل هذا على أن شيخنا انتقى عدة فقرات من عدة فصول من رسالته الخلقية، وضم شملها في الفصل الأول منها، ثم أضاف لها ثلاث فقرات نظرية من بينها مفهومه لطرد الهم، الذي تحدث فيه بشيء من التفاصيل بالنسبة لجميع فقرات الفصل الأول.

الثاني: أن محتويات الفصل الأول من الرسالة قد أخذ النصيب الأوفر من اهتمام الباحثين، ولا سيما مفهومه لطرد الهم، ولناخذ مثلاً ما ذكره الدكتور عبد الغني عبد المقصود حين قال: «... فأحياناً تعتمد على التأمل الواعي كما نرى في الفصل الأول الذي سجل فيه كثيراً من الأفكار التي استوحاها من تأمله في أحوال الحياة والناس...»⁽⁸⁾.

ويقول في موضع آخر عن طرد الهم: «وإذا حاولنا أن نتعرف على رأي ابن حزم في الغاية العليا للأخلاق، وجدنا أنه يطالعنا بنظرية جديدة تفرد بها أطلق عليها مصطلحاً مبتكراً هو «طرد الهم»⁽⁹⁾.

الثالث: مما يعزز أن ابن حزم طور فكره الخلقي في الفصل الأول من الرسالة، أنه على الرغم من طرح أفكاره فيه على هيئة فقرات منفصلة كسائر فصول الرسالة إلا أن التمعن الدقيق فيها يمكن من إعادة ترتيبها بصورة منطقية، ومن ثم إيجاد منظومة معرفية متسقة، يكون مفهوم طرد الهم المحور الأساسي لها، فطرد الهم خيط جامع وعامل مشترك لما بعده، وليس مجرد أفكار خلقية متناثرة.

لذلك يمكن القول إن هذا الفصل بما حمل في جوفه من دلالات

(*) قارن الفقرة 34، 75، 107، 130، 150، 195، 161، في عدة فصول من الرسالة مع الفقرة 4، 8، 9، 11، 13، 14، 16، في الفصل الأول، ابن حزم المصدر السابق.

(8) عبد الغني عبد المقصود المرجع السابق ص 148.

(9) المرجع نفسه ص 185.

ومضامين معرفية، يعد خلاصة فكر وتجارب ابن حزم الخلقية، وبالتالي لا يكون زمن تدوينه إلا بعد بقية فصول الرسالة.

وقد يتساءل البعض هنا: إذا كان ابن حزم قد وضع زبدة أفكاره الخلقية في الفصل الأول من رسالته الخلقية فلماذا طرحها بشكل خاص؟

وهذا السؤال يضعنا عند الإجابة أمام احتمالات متعددة أهمها:

1 - يمكن أن يكون ابن حزم وضع خلاصة تجاربه وزبدة أفكاره بعبارات موجزة في الفصل الأول من رسالته الخلقية، ولم يفصح عنها، وبـل ترك مهمة معرفتها للباحثين من بعده، ويمكن فهم ذلك من تلميح ابن حزم بإشارات موجزة في مقدمة رسالته حيث قال: (... ورقمت كل ما سبرت بهذا الكتاب، لينفع الله تعالى به من شاء من عباده، ممن يصل إليه، ما أتعبت فيه نفسي، وأجهدتها فيه وأطلت فيه فكري، فيأخذه عفواً، وأهديته له هدياً، فيكون ذلك أفضل له من كنوز المال وعقد الأملاك إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله...) ⁽¹⁰⁾.

ويقول في موضوع آخر عن مفهومه لطرد الهم «فلما استقر في نفسي هذا العلم الرفيع، وانكشف لي هذا السر العجيب، أنار الله تعالى لفكري هذا الكثر العظيم...» ⁽¹¹⁾.

2 - أو لعله وضع مقدمة لما ورد تفصيله فيما بعد، ولم يدرك التَّسَاخُ أو المحققون هذا المعنى، فوضعوا ذلك في فصول مستقلة وأطلقوا عليها من عندهم الفصل الأول، هذا إذا لم يكن خاتمة لما سبق تفصيله في بقية الفصول وهو أقرب الاحتمالات لعالم عُرِفَتْ عنه الدقة المنهجية في عرض أفكاره في جميع كتاباته.

3 - أو لعل الأمر يعود إلى طلابه الذين كانوا يُدَوِّنُون أهم النقاط التي كان

(10) ابن حزم في مداواة النفوس ص 333 - 334.

(11) المصدر السابق 337.

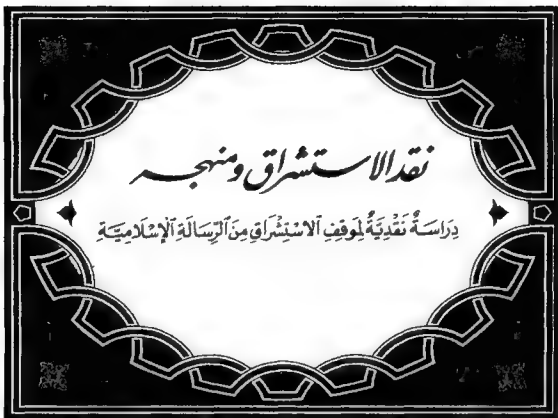
يعقب بها ابن حزم عادة بعد فراغه من بعض الموضوعات، ثم جاء التأسخ فنسبوا ذلك لابن حزم، أو أن ذلك كان إحياء منه وإعادة لما سبق له تناوله بشكل موسع بعد أن علم بحرق كتبه، وخشي أن تصير تلك الأفكار القيمة إلى عالم النسيان فاكفى بتدوين أهمها.

4 - أو لعلها كانت بداية مشروع لبحث كان ينوي تطويره بصورة موسعة، غير أن وفاة ابن حزم حالت دون تدوين مشروعه الأخلاقي بصورة متكاملة، مثلما لم يكمل كتابة المسائل الفقهية في كتابه (المُحَلَّى).

وأيضاً كان الأمر فقد خاض ابن حزم تجربة خاصة في علم الأخلاق، وتطرق إلى مباحث أثار بها السبيل أمام من جاء بعده من الباحثين «وعبر بها عن اتجاه إسلامي عام، يرى فيه أن غاية السلوك الصحيح ينبغي أن يكون للآخرة وهو يعصم صاحبه من الهم والحزن الذي سيحقق لمن يتجهون لغاياتهم في الدنيا»⁽¹²⁾.

وفي الختام أطمح أن تكون هذه الإطلالة السريعة على فكر ابن حزم حافزاً للقارئ، ودافعاً له إلى الاطلاع على موضوع الأخلاق في فكر ابن حزم الذي يبدو مختصراً في مادته، ولكنه يحوي فكراً لا يقل أهمية في موضوعه عن مؤلفاته الأخرى.

(12) مناهج البحث في العلوم الإنسانية ط 1/ 1991 دار الدعوة الإسكندرية ص 131.



صلاح الحجابري

تحديد الرؤية

1 - مدخل منهجي :

اتخذت معالجة مسألة القرآن، كواقعة تاريخية، لدى المستشرقين صوراً متعددة، على الرغم من أنها متوحدة حول قطب مركزي، يمنحها بعداً تاريخياً خاصاً، يميزها عن الصورة التي ينظر من خلالها المسلمون إلى القرآن الكريم. تتمثل هذه المركزية بالتشديد على استقطاب الإمكانات العلمية (التاريخية واللغوية والأنثروبولوجية) لإثبات بشرية القرآن، وإلغاء مصدره الإلهي، وقد تفاوتت المحاولات بين التصريح والتلميح.

إن منهجاً من ذلك النوع، من الصعوبة دحضه كلياً وتبديله بنقيضه؛ ذلك أننا نعلم أن إثبات مسألة الوحي ليست من الأمور العقلية التي يمكن تحقيق

إجماع بشري حولها. ويبدو جلياً أن إثبات ذلك تم بقرينة التصديق بالنبوة، وهذا النوع من المصدرية (النبوة) ليس من السهولة تحويله إلى نظرية منطقية، يمكن أن تؤخذ مأخذ البديهيات، ولا سيما أنها تنطوي على مضمون سلب العقل، والتصريح بمعجزه عن بلوغ كنه الحقيقة الخفية، والعصية على الإدراك الطبيعي.

من هنا تزداد المشكلة تعقيداً على الباحث الإسلامي الذي يسعى إلى إقناع دعاة العقلانية الحديثة بجدوى النموذج النبوي، وبمحدودية الطاقات العقلية البشرية. إن فيلسوفاً مثل كانط كان قد حاول البرهنة على محدودية العقل، وعلى أن الأدوات المعرفية (المنطقية) إذا تجاوز فيها العقل حدود العالم الطبيعي، سيوقعه ذلك في نقائص لا يسهل حلها إلا بالتراجع إلى الحدود الطبيعية، لكن نقدية كانط لم تكن نقدية تقويضية (سلبية) بقدر ما كانت نقدية بنائية؛ ذلك أنه جعل للعالم الآخر (المتافيزيقا) بناء عملياً يخلو من الترابط الحتمي الذي تفرضه طبيعة البحث المنطقي فيما هو طبيعي⁽¹⁾. على الرغم من أننا نرى أن سبب ذلك كان في وقوعه أسيراً لصورية لم يستطع الخروج منها. لقد انطلقت من نقدية كانط هذه معظم الصيحات النقدية الحديثة، بدءاً بالوضعية المنطقية، ومدرسة فرانكفورد، والتفكيرية والمدرسة الماركسية الجديدة، لكن النقد الذي مارسه المدارس المعاصرة هذه، كان نقداً يسعى إلى تقويض أركان البناء الواقعي للميتافيزيقا، وليس كما هو الحال في النقد الكانطي، الذي توقف عند حدود التقويض الإبستمولوجي⁽²⁾، وهكذا فإن المدارس الجديدة تلغي الميتافيزيقا، وواقعها من الوجود.

ولو تتبعنا الموقف النقدي، تاريخياً وجدنا أن النقد تفاوت بين الإقصاء

(1) كانط، عما نوثيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، بلا تاريخ، ص 137.

(2) أعني محاولة كانط البرهان على عجز العقل المحض عن إثبات موضوعات تقع خارج حدود التجربة الممكنة، مثل الله والحرية والخلود، وإيضاحه أن استخدام المبادئ القبلية خارج حدود التجربة الممكنة يوقع العقل في «تخبط عشوائي وتيهان متهور». انظر: كانط، المصدر السابق نفسه، ص 38 و39.

والبناء، أو السلب والإثبات، وقد مثل بيرون والسفسطائيون قديماً، وهيوم، والمدارس المعاصرة حديثاً، الطرف الأول، في حين مثَّل كل من سقراط قديماً، والغزالي في الإسلام، وكانط حديثاً الطرف الثاني من ثنائية النقد هذه.

وتمثل المدارس المعاصرة امتداداً للنقد السلبي القديم في موقفها من مسألة الوجود ولواقعه، لكن المدارس المعاصرة في وضع أفضل بكثير من المدارس القديمة (السلبية)؛ ذلك لأنها وجدت في العلم بديلاً عن الميتافيزيقا، وبالعقلانية المرتبطة بحدود التجربة والحس بديلاً منهجياً، في دراسة الوجود ولواقعه، عن المنهج العقلي المرتبط برؤية حدسية - منطقية (بديهية) مستقلة عن التجربة الحسية. وإذا كان ارتباط العقل برؤية حدسية قد مهد السبيل أمام المفكرين المسلمين لإثبات النبوة والعالم الإلهي⁽³⁾؛ فإن ارتباطه بالتجربة الحسية حصر الواقع، في المنظور العقلي، بما هو مادي، ما أدى إلى بروز نظرية تماهي المادي والواقعي وإلغاء الميتافيزيقي⁽⁴⁾.

وأمام هذا الإلغاء لا يمكن أن نلتمس نقطة ابتداء مشتركة مع المحدثين، إلا إذا عدنا إلى براهين ابن سينا والفارابي حول ضرورة النبوة، وهي رؤية لا وجود لموضوعها، في عرف مذهب الحدائث، وبالتالي لا معنى لها. ولذلك فإننا إذا لم نضع أقدامنا على أرض صلبة فلا يمكن أن نخطو إلى الأمام بثبات، وقد لا نخطو أبداً. فإذا بدأنا بما هو ميتافيزيقي فلن ننتهي إلى شيء مشترك مع

(3) ارتبطت نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام برؤية إشراقية، بل ترددت لدى الفيلسوف الواحد بين العقل والإشراق. فقد ارتبط إمكان المعرفة العقلية ذاتها لدى كل من الفارابي وابن سينا برؤية إشراقية فضية، تمثلت بفاعلية العقل الفعال في نقل العقل من حالة القوة، أو الاستعداد المحض، إلى التعقل الفعلي. وارتبط إمكان النبوة بهذا العنصر الإشراقي ودرجة وعمق الاتصال به. ولذلك فإن ارتباط تسويغ إمكان المعرفة بذلك العنصر الحدسي هو الذي مهد للتظير للنبوة من داخل النسق الفلسفي وليس من خارجه.

(4) عملت الفلسفة المادية الديالكتيكية على المماهة بين المفهومين الفلسفيين الواقعي والمادي، وتعتبر هذه المماهة، في الأوساط الفلسفية المعاصرة، عن إحدى البدايات التي لا تقبل الجدل. وقد انطلق النقد الفلسفي المعاصر للأنظمة الميتافيزيقية من هذه المقدمة، التي التمسوا لها تأصيلاً فلسفياً عند كانط في تقييده البناء القبلي للعقل النظري في حدود التجربة الحسية.

المدارس الحديثة أبداً؛ لأننا في عرفهم الفلسفي، نبدأ من اللاشيء الذي لن يفضي، بطبيعة الحال، إلى شيء. وكما يقول علماء الفيزياء المعاصرون بأننا إذا لم نتحرك بالسرعة نفسها؛ فلن نصل إلى معلومات واحدة عن الطبيعة. وإذا كان الأمر هكذا في العلوم الطبيعية، فكيف سيكون الأمر في المسائل الإنسانية؟! علينا إذن أن نضع أقدامنا جنباً إلى جنب مع المُحدثين، ثم نحاول، أن نثبت لهم، إن استطعنا، أن خطواتهم عرجاء.

وسواء كنا مع الحداثوي، أو مع المستشرق التقليدي، مهما اختلفت درجة التطور المنهجي لديهما، فإن الجهادين، فيما يخص القرآن، سيلتقيان في نقطة مشتركة، وسيتقابلان مع الداعية الإسلامي المنطلق من مواقع الميتافيزيقا، في فعل إقصاء متبادل. والحل الذي نقرضه في هذا البحث هو الانطلاق من نقطة شروع واحدة، ولا سيما إن الأرضية التي يبدأ منها داعية الحدثة غير مستنكرة ولا ملغاة من وجهة نظر الفكر الإسلامي، وإنما توضع وضعباً مغايراً لوضعها الحداثوي، بمعنى آخر تتحول من مستوى القاعدة إلى مستوى النتيجة، ومن مستوى المعيار إلى مجرد خيار، ومن مستوى الشرط إلى مستوى المشروط.

ونجلي للأذهان حقيقة، ربما لا تسلم بها العاطفة، لكنها واقع، وهي سهولة الادعاء ببشرية القرآن وإلغاء مصدره الإلهي. وليست هذه السهولة موضوعية (أي خاصية ذاتية في القرآن)؛ بل سهولة ذاتية للإنسان، بمعنى آخر، إن الإنسان يمكن أن يتحدى أو ينكر أو يعاند، فهذا ليس أمراً مستحيلاً ولا عصبياً ولا غريباً؛ بل إن فرض وجود نظام مغاير للقرآن أمر واقع، وقد شهدته التجربة الإنسانية بالفعل. إن مسألة أفضلية النظام الوضعي أو النظام الإلهي، أمر تتدخل فيه العناصر الذاتية (العنادية والاستعلائية). ولذلك اتخذ العناد الحداثوي طابع إضفاء خصائص التجربة الإنسانية على التجربة الإسلامية، وكانت محاولة إثبات بشرية القرآن نقطة الشروع في تدشين ذلك المسعى. ونتسائل: هل يتضمن التنكر والعناد الإلغاء بالضرورة؟ الجواب هو أن الإنكار يحتمل القيمتين الإلغاء وعدم الإلغاء. والذي يعين الإلغاء، أو على الأقل يبرّجه، هو الدليل العلمي.

علينا إذن أن نبدأ من الإنكار لا من الإثبات، من السلب لا من الإيجاب، بل قل من الحدائوي لا من الإسلامي، ومن المادي لا من الميتافيزيقي. وذلك يدعونا أن نبدأ من مسوغات الإنكار، ثم منهجية الإنكار، ثم نتأجه. واعتقد جازماً أن جميع صور الإنكار التي مارسها الاستشراق في شأن القرآن، لم تنته إلى نتيجة حاسمة (بالمعنى العلمي) بالنسبة للمستشرقين أنفسهم، قبل غيرهم، وهذا هو معنى قولنا إن الإنكار لا يفضي، بالضرورة، إلى الإلغاء.

إذن ليس من الحذاقة المنطقية ولا الفطنة العلمية، محاولة إيجاد أدلة تستنكر المصدر الإلهي للقرآن أو الرسالة الإسلامية، ما دامت الرسالة ذاتها غير قائمة على موضوعات تلك الأدلة. إن تقويض نظام ما وإلغاءه يشترط إلغاء أسسه ذاتها، وليس بإيجاد سبل أخرى لبناء نظام مغاير، فليس ضرورياً أن يلغى النظام الجديد النظام السابق، ولكن يمكن لأحدهما أن يُقصي الآخر فقط. ولذلك فإن النقد الاستشراقي والحدائوي للقرآن الكريم والرسالة الإسلامية من ذلك النمط عينه. فهو يضع أسساً مغايرة لأسس الرسالة الإسلامية لصنع مفارقة عقلية وهمية بين الإسلام وتلك الأسس التي منحها طابعاً معيارياً مطلقاً. ولذلك لا بد من تعديل الصورة وإلغاء تلك المفارقة بإيجاد تفسير آخر للرسالة الإسلامية ينسجم مع تلك الأسس القبلية، ويلغى مصدرها الإلهي. وينتهي إلى استنتاج فحواه أن الرسالة الإسلامية مجرد سلطة سياسية مغلفة بوشاح لاهوتي أو ميتافيزيقي⁽⁵⁾. وهم يطلقون هذه الأحكام بأذهان معبأة بالمفهوم المسيحي للدين، وموقفه الإيديولوجي من الفكر في العصور الوسطى.

(5) وجد بعض المستشرقين في الفتوحات الإسلامية ذريعة لتعميم دوافع بعض قادتها على الرسالة ذاتها بما فيها دعوة الرسول ذاتها. فهذا رودنسون يصف الفتوحات بأنها توسع عربي دوافعه الحقيقية اقتصادية دينية إذ يقول: «من المتعارف عليه من وجهة النظر التقليدية اعتبار الانتصارات العربية أحداثاً دينية بحتة...»، ولكن في بداية القرن التاسع عشر فقط، بدأ يثار تساؤل حول ما إذا كان الدافع الديني لم يشكل سوى غطاء أيديولوجي أو قناع روحي أو ديكور ظاهري... لضرورات أكثر عمقاً، أنظر: رودنسون، ماكسيم، حياة النبي والمشكلة الاجتماعية لأصول الإسلام، ترجمة، الدكتور زينب رضوان، مجلة الفكر العربي، العدد 32، 1983، معهد الإنماء القومي، بيروت، ص7.

ولذلك فنحن إن بدأنا معهم من تلك الأسس المفروضة ذاتها، فلن ننتهي إلى إلغاء الرسالة السماوية، بل سنكون جميعاً في وضع من يرسم خطأ مستقيماً موازياً لخط مستقيم آخر قد لا يلتقيان في أساس واحد (في عالم مستوي الأبعاد). لكن الخطوط الكونية ليست مستوية، ورؤوس الخطوط معدة للتقاطع أو الالتقاء في عالم غير مستوي الأبعاد، وإنّ التقاء الخطوط المادية بالأبعاد الإلهية أمر حتمي، كالتقاء نقاط محيط الدائرة.

2 - المنهج العلمي :

في عصر بزوغ الحضارة الحديثة تبلور المنهج العلمي من خلال البحث التجريبي في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية. وقد تطلب ذلك المنهج جهوداً جبارة لتجريد الفكر العلمي من دوغمات الكنيسة، وسلطتها غير المبررة على العقول، كما تطلب توضيحات شخصية من قادة العلم بلغت حد النفي والإعدام حرقاً. لكن مسيرة الفكر الموضوعي المرتبطة بوعي كامل بالحقيقة لا بد أن تنتصر، ولا بد أن يثوب رجال الكنيسة إلى رشدهم ويعترفوا بالحقيقة التي وقفوا بوجهها من دون مسوغات عقلية. لذلك تقهقرت سلطة الكنيسة أمام المد الجارف من النهوض العلمي، وأذعنّت العقول المتحجرة إلى صوت الحقيقة المثبتة بالتجربة الحسية، والتي بلغت حد اليقين العلمي.

هكذا بدأ الفكر العلمي يشق طريقه ويفرض سلطته على العقول. فتمكن الإنسان من الطبيعة إلى حد التدخل في عملها وخلق تحويرات، ضرورية أو غير ضرورية، ابتكرها خياله اللامحدود المرتبط بميول حب الذات.

ولما كانت الموضوعات الأولية للعلم هي موضوعات مادية، لذلك افترض المنهج العلمي أن كل ظاهرة طبيعية تتحكم بها مجموعة عوامل مادية يجب الكشف عنها وتحديد بدقة. ولا يقتصر هذا الأمر على العلوم الطبيعية فحسب، بل يشمل العلوم الإنسانية أيضاً، بما فيها العلوم الدينية المبنية على أصول ثابتة. ولذلك فإن كل ظاهرة إنسانية أو دينية يمكن إرجاعها، من حيث المبدأ إلى مجموعة عوامل تاريخية وأثروبولوجية ساهمت في تشكيلها. وقد

ساهم في تعزيز هذا المنهج والرؤية اكتشافات عديدة حدثت في الأثروبولوجيا والأنثولوجيا، وجينانولوجيا المعرفة، فضلاً عن التطور الكبير الذي أصاب علوم اللسانيات الحديثة.

ويجب أن نلفت الانتباه إلى أن هذا التعليل بالنسبة للدين ليس على إطلاقه، بل يجب تقييده، فالظاهرة الدينية السماوية لا يكفي في تفسيرها الركون إلى المنهج المادي وحده من دون النظر إلى تأثير مصدرها السماوي في إرادة الإنسان حامل الرسالة.

3 - نحو فهم إسلامي للمنهج العلمي

إن المنهج العلمي الذي يعتقد المستشرقون أن الناقدين الإسلاميين يفترضون إليه، بل يرفضونه، هو المنهج الذي ينظر إلى أي ظاهرة كونية، سواء كانت طبيعية أو دينية، على أنها منبثقة عن سبب أو مجموعة أسباب مادية. وهذا المنهج هو الذي بنيت عليه رؤية الحدائث، وهي محاولة لعلمنة الفكر بشكل مطلق، وتجريده من أية أبعاد روحية أو دينية. وبناء على ذلك يتحدد مفهوم العقلانية الحدائثية، بوصفها عملية التفكير التي تسعى إلى التماس أسباب مادية متنوعة (قرية أو بعيدة) للظواهر الكونية بمختلف أشكالها، وتحدد الرجعية، مقابل ذلك، بأية محاولة لالتماس أسباب إلهية أو روحية لكل أو بعض الظواهر الكونية.

والحقيقة أن التوجهات العلمانية الحديثة سواء في الغرب أو في عالمنا الإسلامي، ما هي إلا محاولات لأدلجة العلم وإدخاله ضمن إطار ضيق جداً، هو الإطار المادي. ولذلك فالعلمانية تعبير جديد عن مذهب شمولية المادة أو المادية الشاملة التي تستبعد من الوجود أبعاده الأخرى، وتفهمه في بعده المادي فقط.

إن إطلاق صفة العلمية على هذا التفسير الأيديولوجي شيء عجائب للصواب تماماً، وتفضيل واضح لا يقل قصوراً عن نظرية ترفض المادي، بل تنكر وجوده، وتفسر الكون تفسيراً روحياً فقط.

والحقيقة أن الرؤية العلمية أوسع من المفهوم المادي، فهي رؤية موضوعية لا تنقيد بالتفسيرات الأيديولوجية الضيقة. وإذا نظرنا إليها بحياد، ومن دون مسبقات أيديولوجية، فإن الفرضية الملائمة (الموضوعية) التي تسود البحث العلمي الدقيق، هي انفتاح الرؤية العلمية على إمكانات مستقبلية وأبعاد معرفية أخرى للعالم، بما فيها الإمكانات المتعلقة بطبيعة الإنسان الروحية. ومهما بلغ تحول الرؤية العلمية، فلا يمكن إنكار الجانب المادي، لكننا ننكر شموليته بوصفه تفسيراً وحيداً وشاملاً للعالم. ولذلك لا يمكن تقييد الرؤية العلمية بالبعد المادي وحده، أو بالبعد الروحي وحده، بل هي تستوعب الإمكانات المحتملة بقطع النظر عن طبيعتها.

والحقيقة أن الفكر الإسلامي ليس أحد هذين المذهبين، فلا هو بالرؤية المادية الشاملة، ولا الروحية الشاملة. فعلى الرغم من أن المذهب الثاني ظهر في تاريخ الفكر الإسلامي على يد المذهب الأشعري، ونظّر له الغزالي، إلا أنه لا يمثل كل التركيبة الفكرية للإسلام، إذ شهد تاريخ الفكر الإسلامي مذاهب تؤمن بالأسباب الطبيعية، ولا ترى في ذلك تناقضاً مع الإيمان بالقدرة الإلهية والمُسَلِّمات الدينية، وهذا ما مثَّله مذهب الاعتزال.

إذن ليس من الموضوعية نسبة جميع الظواهر الكونية (طبيعية ودينية) إلى أسباب واحدة. وإذا كان الفكر الإسلامي لا يؤمن بالمادية الشاملة، فإنه يذهب إلى أن الظواهر الطبيعية تحددها عوامل طبيعية - مادية، في حين لا يعلل الظاهرة الدينية الحقيقية بسلسلة العوامل المادية فقط (وإن كانت هذه ذات قيمة كبيرة)، بل يشدّد على مساهمة أسبابها الحقيقية، بوصفها معلولة لعلة خارج الطبيعة؛ إذ ليس من الموضوعية العلمية تجاهل العامل الحقيقي وراء الظاهرة، والبحث عن عوامل ثانوية أخرى.

وبناء على ذلك لا يمكن الجزم بأن مصدر كل الظواهر الدينية مجموعة من العوامل المادية، كما لا يمكن الجزم بأن مصدر الظواهر الطبيعية هو حقائق دينية أو روحية. إذن فمن الحق القول بأن بعض الظواهر الدينية يمكن أن تنسب إلى عوامل مادية، لكن هذا لا يلزم عنه أن كل ظاهرة دينية هي نتيجة فعل أو

تفاعل مجموعة من العوامل المادية. ويعبر هذا عن رأي عقلاني متوازن يتجنب الإطلاقية الشاملة، فيلتمس لكل ظاهرة سببها الحقيقي والمناسب. فلا تقبل العقلانية الإسلامية الجزم بالمادية الشاملة للكون والحياة، كما ترفض الجزم بالتعليل الروحي الشامل للظواهر الكونية، بل تقدم حلاً وسطاً يفصل بين منهج فهم الطبيعة المادية، ومنهج فهم الحقائق الدينية، على الرغم من إيماننا بالترابط الشديد بين المنهجين، وأنهما طرفان لسلسلة واحدة.

لا يمكن الجزم، وفقاً لآليات المنهج العلمي المادي، بأن الظواهر الكونية كلّها تستجيب بصورة حتمية لشروطه ومتطلباته، بل ستنزل، بشكل طبيعي، مجموعة من الظواهر يعجز عن تعليلها، بسبب تجاوزها لحدوده الخاصة. وفي مقدمة ذلك الظاهرة الدينية الحقيقية (الساوية).

العلم ليس عقيدة بحاجة إلى داعية للإيمان بها. بل إن تلك الدعوة، إن وجدت، مجانية للروح العلمية، وتقع ضمن أطر التنظير الأيديولوجي للعلم. وهذا هو واقع ما تفعله المدرسة العلمانية التي تدعو إلى أيديولوجية مادية، على الرغم من أن دعائها ليسوا علماء، بل هم، في الأغلب، أصحاب أهواء سياسية، ومصالح خاصة، مغرمون بأذواق جديدة.

لا تُستنتج العلمانية، بصورة منطقية، من العلم، ولا تشكل جزءاً من المشروع العلمي. ويرتبط الفكر العلمي بموضوعه أشد الارتباط، وهو فكر متغير دائم الحركة. وترتبط حركته باستكشافاته المستمرة، ومنهجه مفتوح لتصحیحات دائمة، ولا يقبل التقييد الأيديولوجي - المادي أو الروحي، على حد سواء.

إن منح الفكر العلمي طابعاً أيديولوجياً أمر يسيء للعلم، وتشكل الرؤية المادية عائقاً أبستمولوجياً أمام المعرفة العلمية، إذ تربط الفكر العلمي بهام خارجة عن اختصاصه، وهي لا تختلف في ذلك عن التوجه المثالي لدى عدد من العلماء وفلاسفة العلم، في مطلع القرن العشرين، إبان ظهور الفيزياء الكمية.

نخلص مما سبق إلى النتيجة الآتية: عالج المستشرقون الإسلام انطلاقاً من مُسلّمة أولى هي أن الإسلام ليس ديناً سماوياً، ولذلك يجب أن يكون تعبيراً عن إسهام عوامل مختلفة، دينية وسياسية واقتصادية واجتماعية، في إنضاج فكرة مُركّبة في ذهن إنسان معين، ثم وجدت تلك الفكرة طريقها إلى الواقع، فتحوّلت إلى نظام اجتماعي وسياسي شامل، احتل تلك المساحة الواسعة على الأرض، وفي الفكر الإنساني.

ويختلف هذا المنهج عن الرؤية التقليدية للمسلمين التي تركز على العوامل الميتافيزيقية، وتتجاهل العوامل المادية الأخرى، والأسوأ من ذلك أنها تخلع على أهداف مادية وطموحات شخصية، وفي بعض الأحيان إجرامية، تخلع عليها قدسيّة روحية، وشرعية إلهية. وكان ذلك سبباً في تراجع الوعي بالعوامل الحقيقة التي تحرك الواقع السياسي للدولة، وتحوّل الفكر من مستوى التفكير إلى مستوى التبرير، الأمر الذي قلل من إمكانية الإصلاح السياسي والاجتماعي، إذ واجهت الحركات الإصلاحية صعوبات بالغة انتهت جميعها نهاية مأساوية يابأها الضمير الإنساني.

شطحت تلك الرؤية الرسمية إلى مستوى تعميم التقديس ليشمل شخصيات واجتهادات فردية، أو أقوال وأفعال بشرية. فأصبحت الدولة «الإسلامية»، بما تحويه من سلبيات، شيئاً مقدساً وحضوراً إلهياً، ومثلت أقوال وأفعال الشخصيات الحاكمة ووعاظهم قانوناً مطلقاً، لا يقل إطلاقاً وقداً عن النص الإلهي، فالخارج على أي منهما كافر ومارق. وامتدّت سلطة التكفير بامتداد الرؤية الميتافيزيقية لتشمل مساحة غير محددة المعالم بشكل ثابت، وتخضع للضرورات التي تحددها مصلحة الحاكم وأهدافه السياسية⁽⁶⁾.

(6) برز هذا بشكل واضح في الدولتين الأموية والعباسية، إذ كانتا قفصان، على مستوى الممارسة، بين السياسة والقيم الروحية للدين. فكثيراً ما كان القرار السياسي يتخذ بشكل مستقل عن أية معيارية أخلاقية أو دينية، ثم يأتي بعد ذلك دور الدين للبحث في داخله عن مبررات القرار السياسي، فتجري معادلة معكوسة، هي توجيه الدين سياسياً، وتغيب فكرة توجيه السياسة دينياً.

أدى ذلك كله إلى عرض العقيدة الإسلامية بصورة سيئة أمام الآخر الذي أخذ يجردها مما هو مقدس، عندما بدأ يكشف عن الدوافع الخفية، التي كان يغطيها التبرير الميتافيزيقي، للعديد من التوجهات السياسية لسلطين الدولة وأمرائها.

ويعبر ذلك عن تناقض بين التنظير التبريري المرتبط برؤية ميتافيزيقية محضة، وبين الواقع الحقيقي الذي تتحرك فيه الشخصيات التي تتحكم في مراكز القوة في الدولة. فبينما كانت تلك الشخصيات تسلك وفقاً لما تمليه الدوافع الأنانية، مدفوعة بعامل اقتصادي ملح (الغنيمة)، وآخر اجتماعي - عرقي (القبيلة)، جهد التنظير الأيديولوجي لترجمة ذلك الواقع إلى مفردات ميتافيزيقية - روحية عقائدية، تضيي طابعاً قدسياً - أخلاقياً على تلك الشخصيات، وصفة النصية والقانون على أقوالهم وأفعالهم، مبتدعة مبادئ لا وجود لها في السلوك والواقع العملي، مثل مبدأ العقيدة.

والحقيقة أن مبدأ العقيدة واجه اضطهاداً مراراً في تاريخ الدولة الإسلامية السياسي، سيما الأموية منه بوجه خاص. إذ تحولت العقيدة في الجو السياسي للدولة إلى مبرر لفعل مجموعة من الشخصيات تعمدت التسلط والقهر السياسي وراء ستار الدين، وفي ظل الخلافة المزعومة.

فلا نستغرب إذن أن يقف شخص معادٍ أو محايد (علمي) على هذا التناقض، فيكون حكمه قاسياً، ليس على تلك الشخصيات وذلك الواقع، بل على الإسلام كمقيدة مرتبطة بنص إلهي. ولذلك فإن نقد دراسات المستشرقين في ضوء ذلك التناقض والواقع المرير، ينطوي على مكابرة أو جهل، بل إن الموقف النقدي من الاستشراق لا يمكن أن يتبلور، بشكل علمي وموضوعي من دون الكشف عن ذلك التناقض في تاريخنا السياسي والتشريعي، وتحديد أخطائه وسلبياته. يجب أن يتخذ الموقف النقدي أولاً من تراثنا السياسي، ثم يتلوه الموقف النقدي من الدراسات الاستشراقية للإسلام. ويستلزم ذلك قناعة كاملة بأن كل قول أو فعل بعد الرسول ﷺ هو من فعل البشر، أو اجتهاد فردي، لعبت في تكوينه عوامل مختلفة. فالدين لله، والتطبيق للإنسان، ولذلك هو

المسؤول عن سليات التطبيق. ويشترط التصحيح أن توضع تلك الأفعال والأقوال، والتنبؤات التبريرية موضع النقد والتفكيك باستمرار، لكشف العوامل الحقيقية الكامنة وراءها. ومن دون هذا النقد والتصحيح لا يمكن أن تتجلى حقيقة الدين في وجهها الصحيح. وهذا الموقف النقدي لا يمكن تحقيقه من دون أن تسود الحرية الفكرية، وقبول الرأي الآخر.

يجب أن يخضع النظام المطبق للدين إلى النقد، من أجل تمييز ما هو ديني عما هو سياسي - بشري مغطى بقناع ديني. فالعصر الراهن هو عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء. ويحاول الفهم التقليدي للدين والتبرير الأيديولوجي له أن يتملصا من هذا النقد معتذرين بالقدسية، لكنهما بذلك يثيران ضدهما شكوكاً مشروعة، وبالتالي لا يمكن للفكر الديني أن يطمح إلى احترام العقل الحديث الذي يشترط في كل مشروع أو نظام اجتماعي أن يجتاز اختباره النقدي بجدارة.

ويبدو أن حتى النقد تصاعدت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، إذ بات واضحاً أن كل ما لا يخضع للنقد لا يمكن أن يتجاوز أزمته أمام عصر التقانة والمعلوماتية. وأزمة الدين كنظام اجتماعي - سياسي وفكري واضحة في عصر النظرية البيوجينية، والمعلوماتية، أعني إبراز دوره العقلاني تجاه مشكلات اجتماعية جديدة أفرزها التطور العلمي والتقني⁽⁷⁾.

فهل يستطيع الدين تجاوز أزمته وشق طريقه بقوة إلى الأمام؟ لا يتقرر الجواب على هذا السؤال قبل أن تبرز من داخل الدين نفسه شخصيات أعدت نفسها، عملياً وفكرياً، لتمحيص الفكر الديني، وإدخاله مختبر النقد الموضوعي، لتصحيح ما علق به من أخطاء العصور السالفة وسليباتها، وتعديل بنيتها الفكرية في ضوء أسس صحيحة وموضوعية.

(7) طرح العلم المعاصر تطورات جديدة فيما يتعلق بتدخل العلم بالتركيب الجيني (الوراثي) للإنسان. إذ أفرز مشكلات اجتماعية وأخلاقية عديدة، وعلى الدين أن يستوعب هذه التطورات. ولا يمكن أن يحدث هذا الاستيعاب من دون أن يعيد الدين بناء ذاته ويطور بناءه الداخلي بالنقد الذي يبعد الآراء المتحجرة، التي تعيق تفاعله مع حركية الواقع.

غالباً ما يكون الدين المقصود ليس دين الله، ولكن دين الشخصيات المسيطرة على مراكز القوة في الدولة، والتي تملي إرادتها بدوافع أنانية وقبلية، متخذة من الدين وشاحاً لتغطية كل ما يسيء للفرد والمجتمع ويكرس الاستبداد، إلى حد أصبح الدين في نظر العديد من المفكرين المحايد رديفاً للاستبداد ولسلطة التغلب والقهر السياسي⁽⁸⁾.

كيف والحال هذه نستغرب حكم المستشرقين على الدين الإسلامي؟ ليس السبب في ذلك هو عدوانية المستشرق التي يسعى إلى تعميمها الموقف التقليدي للمسئمين، ولا سوء استخدامه للمنهج العلمي فحسب، بل تساهم أحداث التاريخ الإسلامي ذاتها إسهاماً جوهرياً في إبراز ذلك الموقف السلبي وبلورته⁽⁹⁾.

ولا أقصد كل أحداث التاريخ الإسلامي، بل تلك الأحداث التي دفعت بعض المستشرقين إلى تعميم سلبيتها على كل التاريخ الإسلامي، يستوي في ذلك بداياته في عصر الرسول ﷺ، وما بعدها من أحداث متتالية. وقد عبر رودنسون عما هو ليس دينياً في تلك الأحداث قائلاً: «من المتعارف عليه من وجهة النظر التقليدية اعتبار الانتصارات العربية أحداثاً دينية بحتة، فالمعتنقين الديانة الجديدة يريدون إخضاع الشعوب التي تعتنق ديانات أخرى لهذا الدين. ولكن، في بداية القرن التاسع عشر فقط، بدأ يثار تساؤل حول ما إذا كان الدافع الديني لم يشكل سوى غطاء أيديولوجي، أو قناع روحي، أو ديكور ظاهري... لضرورات أكثر عمقاً»⁽¹⁰⁾.

(8) يجيز المعيار الديني للعمل السياسي عند الماوردي أن يكون السيف وسيلة للخلافة الإلهية، وإن لم يفتن بمعيار أو مبدأ العقيدة (التقوى)، بل بمبدأ الخلافة للغالب (الأقوى). انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص23.

(9) اعتاد النقد الإسلامي اللاوحي أن يهاجم المستشرقين بطريقة عمياء؛ ذلك أنه يغض النظر عن عيوب الممارسة في تاريخ الخلافة، ويضعها فوق الزمن، ليهاجم المستشرقين من مطلق ميتافيزيقي كانت الإمارة (الخلافة) ذاتها تمارس قطيعة شبه تامة معه، ولذلك فإن أحداث الخلافة (الإمارة) ساهمت في إبراز وخلق الموقف الاستشراقي السلبي من الإسلام.

(10) رودنسون، مكسيم، مصدر سبق ذكره، ص7.

والحقيقة أن الأحداث التي تلت عصر الرسول ﷺ، لا سيما في الدولة الأموية، هي التي ساهمت في إنتاج قراءة رودنسون السابقة، وتعميها على الدعوة الإسلامية من دون تمييز. وبما أننا نفصل بين الدين الإسلامي والتجارب التي تلت الدعوة النبوية الحقيقية، والتي غلب عليها طابع الصراع على السلطة، وتحكمت فيها عوامل خارجة عن الإسلام، مثل عاملي القبيلة والغنيمة، فضلاً عن وعينا بالعوامل الحقيقية التي حركت الدولة بعد الرسول، فإننا سوف نناقض آراء المستشرقين في العقيدة الإسلامية في ضوء ذلك التمييز وهدي ذلك الوعي.

أما آراء المستشرقين في المسائل التي ليست في العقيدة وأصولها، فلا تخلو من فوائد جمة. فهي قد وجهت الوعي إلى جوانب مسكوت عنها في التراث، وإلى تناقضات حرص المتفجعون والانتهازيون على تبريرها ومنحها طابعاً مقدساً. فضلاً عن أن المستشرقين نقلوا طريقة تطبيق المناهج العلمية الحديثة على التراث الإسلامي بطريقة لا تخلو من موضوعية وحياد في بعض الأحيان، إلى حد يمكن نقدها والاستفادة منها. ولكن لدينا تحفظات شديدة على طريقة تطبيق المناهج غير الموضوعية في أحيان كثيرة، التي توجهها الأحكام المسبقة والعدوانية التاريخية المرتبطة بأحقاد دينية وسياسية.

يتطلب البحث النقدي إذن وعياً تاماً بمناهج المستشرقين، بجوانبها السلبية والإيجابية، فضلاً عن الحذر من الوقوع في مزالق عديدة قد يقود إليها التطبيق غير الواعي لتلك المناهج، ولذلك أشدد على أن الاستفادة من البحث الاستشراقي ينطوي على مخاطرة كبيرة إن لم يكن مسبوقاً بوعي دقيق بمناهجه، وبموقف نقدي تفكيكي لعناصره البنائية. ومن دون ذلك قد يتعرض الباحث إلى الوقوع في محذورين، الأول: الانسياق الأعمى مع تلك المناهج ونتائجها السلبية، والثاني الرفض المطلق لكل بحث استشراقي سواء كان علمياً عقلانياً أو كان مغرضاً وليس موضوعياً. وكلتا التيجتين سلبية بل وخيمة الأثر على الفكر الإسلامي الناهض، الذي بحاجة إلى ثورة نقدية من داخله. وإن أبناءه أكثر وعياً بعيوبه لو أصروا على أن لا يبقوا مغلفي الأعين، ومنقادين إلى مجموعة اجتهادات وآراء تحكمية تجاوزها الزمن، فغدت غريبة عن الواقع الراهن.

ولذلك فالمسلمون مدعوون إلى ثورة نقدية لتاريخ الإسلام السياسي والتشريعي،
تتلوها نقلة نوعية إلى مصاف الحداثة الحقيقية المواكبة للعصر الملتزمة بأصول
ثابتة.

نقد الموقف الاستشراقي من الرسالة الإسلامية

خطوات الموقف الاستشراقي :

مر الموقف الاستشراقي من القرآن الكريم والرسالة الإسلامية بثلاث
خطوات، حاول أن يدلل من خلالها على بشرية القرآن ووضعية الرسالة،
واختلاق النبوة. وهذه الخطوات باختصار هي :

1 - الخطوة الأولى تمثل محاولات إثبات أن الرسول ﷺ ليس أمياً، بل
يعرف القراءة والكتابة.

2 - الخطوة الثانية مبنية على الخطوة الأولى، وهي بما أن الرسول يعرف
القراءة والكتابة، فإنه استطاع الاستفادة من الأديان والثقافات السابقة
لوضع القرآن.

3 - إن ادعاء النبوة هو نوع من الأمراض النفسية الصرعية، التي تجعل
الشخص لا يميز بوضوح بين وعيه الطبيعي ووعيه الباطني.
التدليل على الخطوة الأولى ونقله :

إن كلمة أمي الواردة في القرآن الكريم لا تعني، في زعمهم، عدم القراءة
والكتابة، بل اقترحوا لها عدة تأويلات :

كان سبرنجر أول من تناول هذه المسألة في كتاب من ثلاثة أجزاء بعنوان :
«حياة وعقيدة محمد» (برلين 1861). فسّر فيه معنى الأمين بأنها تعني الوثنيين،
والأمي هو الوثني. وتابعه في ذلك فنسك بعد خمسين سنة، لكن فنسك
يضيف أن كلمة «أمي» مشتقة من كلمة أمة بمعنى الشعب الوثني التي تطابقها
بالعبرية كلمة (جوا)، وتابعهما أيضاً هوروفيتز الذي رأى أيضاً أن كلمة أمي
معناها وثني، وأنها مرادف للعبارة العبرية «أمة ها عولام»، أي شعوب العالم

التي يقابلها على الناحية الأخرى شعب إسرائيل⁽¹¹⁾. ويرد عبد الرحمن بدوي رداً معقولاً على تلك الآراء، فبالنسبة لطرح فنسك يقول بدوي إنّ كلمة (جويم) التي اشتقت منها كلمة (جوا)، لم تكن متشعبة ومحددة لدى اليهود بالدرجة التي تجعلها معروفة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، لذلك فطرح فنسك خاطيء تماماً. أما فيما يتعلق بطرح هوروفيتز فهو طرح لا يعضده دليل علمي، فإذا كانت كلمة أمي تعني شعوب العالم، المقابلة لشعب بني إسرائيل، فهذا فيه احتقار لتلك الشعوب، فإذا كان محمد هو الذي كتب القرآن، فمن المستحيل أن يصف نفسه بهذا اللفظ⁽¹²⁾. ونضيف إلى ذلك بأن هذا التمييز بين شعوب الأرض وشعب بني إسرائيل لم يكن معترفاً به بين العرب ولا عند الرسول ﷺ، فكيف يمكن أن يقره الرسول. لذلك فهذا التمييز والتفسير هو إسقاط يهودي لا وجود موضوعياً له.

يرى المستشرق فرانز بهل أن لفظ «أمي» مشتق من كلمة أمة التي يعادلها باليونانية كلمة (لايكوس)، أي الذي ليست له دراية بأمور الدين. ويضيف بأن محمداً لكونه تاجراً، كان يجيد، بدون شك، القراءة والكتابة، لكنه في المقابل لم يكن يعرف شيئاً عن كتب اليهود والمسيحيين المقدسة⁽¹³⁾. وهذا الرأي غير علمي أيضاً إذ كيف يعقل أن يصف محمد نفسه بأنه جاهل بأمور الدين أمام المسيحيين واليهود الذين يخاطبهم باسم الدين والرسالة السماوية.

وفهم المستشرق نللينو كلمة (أمي) بالمعنى العرقي، بأنها مشتقة من الأمة العربية، وأن محمداً كان مبعوثاً للعرب وحسب⁽¹⁴⁾. ولا أدري هل ينطوي كلام نللينو على تصديق بنبوة محمد القومية، فإذا كان كذلك، فهذا يلزمه التصديق

(11) بدوي، عبد الرحمن، الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الأولى، بلا تاريخ، ص 16 - 17

(12) المصدر نفسه، ص 18.

(13) المصدر نفسه، ص 19.

(14) المصدر نفسه، ص 19.

بألوهية المصدر القرآني، والقرآن فيه تصريح واضح على عالمية الدعوة الإسلامية، وكما يشير إلى ذلك تفسير محمد وفهمه للدعوة والرسالة.

ويضيف الدكتور بدوي رأيه أخيراً بتفسيره لكلمة «أُمِّي» بأن الرسول عالمي، أي إنَّ دعوته عالمية، ويسحب هذا التفسير على جميع الآيات القرآنية الواردة فيها كلمة «أُمِّي»⁽¹⁵⁾.

وتلك الآراء خاطئة لسبب تاريخي واضح، وهو أن الرسول محمداً ﷺ الذي خاطب بوصف أُمِّي لم يكن وثنيّاً. بل تشير جميع الدلائل التاريخية أنه كان موحداً على دين إبراهيم الخليل، فلم يعبد الأصنام قط ولم يتقرَّب إليها، وأكبر حادث تاريخي يدل على انعزاله عن عبادة الأصنام، هو تعبدته في مكان خاص منعزل هو غار حراء. وقد أشار المستشرق فلهاوزن إلى ذلك بقوله: «إن النبي كان أحد الحنيفية الذين أعرضوا عن الشرك الجاهلي»⁽¹⁶⁾.

وبناء على ذلك فإن كلمة أُمِّي التي نعت بها الرسول لم تعن وثنيّاً قط، وينسحب ذلك على جميعها أمين، فهي لا تعني أيضاً عبدة الأوثان.

أما التفسير الذي قدمه الدكتور عبد الرحمن بدوي، والذي يذهب فيه إلى أن كلمة أُمِّي وأمين تدل على عالمية الدعوة الإسلامية، فليس سليماً، فهو لم يقدِّم أي قرائن إضافية تشير إلى ذلك. فضلاً عن أننا يمكن أن نستفيد معنى العالمية من مواضع أخرى في القرآن الكريم، على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾⁽¹⁸⁾. . . إضافة إلى آيات أخرى تصرح بوضوح أن

(15) المصدر نفسه، ص 21-22.

(16) فلهاوزن، يوليوس، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مراجعة الدكتور حسين مؤنس، القاهرة، 1958، ينظر تعليق المترجم في الهامش رقم 1 من الصفحة رقم 1، حيث يقول المترجم: «على أنني لا أعرف من مصنفات المؤلف الأخرى سوى اعتبار النبي عليه السلام أحد الحنيفية الذين أعرضوا عن الشرك الجاهلي».

(17) سورة الأنبياء، الآية: 107.

(18) سورة سبأ، الآية: 28.

الرسول ﷺ مرسل إلى الناس جميعاً. ولا تشير كلمة أمي إلى هذا المعنى أبداً، ولا سيّما وأنّ الدكتور بدوي اعترض على نلينو الذي عدها مشتقة من الأمة العربية، فكيف يسوغ له أن يعدّها مشتقة من الأمة الإسلامية، علماً أن الأمة الإسلامية ما زالت غير متحققة في الواقع، فكيف يشقّ القرآن للنبي وصفاً ليس له مصدرٌ واقعيّ، وكيف يصفه بما هو غير متحقّق. فلا بدّ للوصف من أن يكون له مصداق واقعي، ومصداق وصف أمي، كما تشير الدلائل التاريخية، والتفسير الإسلامية، واللغوية، هو عدم القراءة والكتابة. أو عدم إحداهما، على الأقل.

لنفرض جدلاً أن الرسول ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، فهل يمكن أن نستنتج من هذا مباشرة بأنه هو الذي كتب القرآن؟ فكوني أمتلك سكيناً ليس دليلاً على أنني مجرم. والحقيقة أن تلك المقدمة بحاجة إلى مقدمة أخرى استقرائية صادقة بيقين تجريبي، تثبت (تجريبياً) بأنه قام بكتابه في مكتب خاص، مستعيناً بكتب ورسائل علمية مختلفة، وبمساعدة ملاحظين ومتّقحين لعمله الإبداعى الخارق «القرآن». فضلاً عن إثبات أن الرسول كان يكذب، والكشف عن مبررات ذلك الكذب ودوافعه. والحقيقة لا يوجد دليل يبيّن تجريبي على كل ذلك، بل تثبت الوقائع التاريخية، والوقائع التجريبية - السلوكية للرسول نفسه، عكس ذلك تماماً. وذلك هو الذي دعانا إلى القول بأن المستشرقين يخطئون من دون الاستناد إلى وقائع تجريبية، وهذا هو الخروج عن سبيل المنهج العلمي عينه، وهذا في الحقيقة جزء من مشروع صناعة الشرق في المخيلة الغربية.

وفي النهاية نقول إن العلم لا يقوم على تخمينات غير مدعومة بأدلة تجريبية كافية، بل يرفض المنهج العلمي الموضوعي لإحلال قضية مدعومة بأدلة ساحقة مكان قضية أخرى أضعف، غير مدعومة بأدلة كافية. ناهيك عن أن القضية المفروضة هي قضية عقائدية، ولا يصلح العلم أن يكون بديلاً عن العقيدة، ولا كان هذا هدفاً من أهدافه. فلو كان العلم ضد العقيدة لما دعت إليه هذه الأخيرة وعملت على ازدهاره.

التدليل على الخطوة الثانية ونقده

لما كان الرسول يجيد القراءة والكتابة فإن هذه مقدمة ضرورية لتسويغ فكرة بشرية القرآن، أي إنَّ محمداً هو الذي ألفه وكتبه متأثراً ومستفيداً من الأديان والثقافات المعاصرة. يقول بروكلمان «وتذهب الروايات إلى أنه [أي الرسول] اتصل في رحلاته ببعض اليهود والنصارى، أما في مكة نفسها فلعله اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالإنجيل هزيلة إلى حد بعيد»⁽¹⁹⁾، ويقول أيضاً «اقتبس النبي من الإنجيل فكرة الخطيئة الأصلية»⁽²⁰⁾. ويقول غوستاف لوبون: «وتقول القصة إنَّ محمداً سافر مع عمه إلى سورية، فتعرف في بصرى براهب نسطوري في دير نصراني، فتلقى منه علم التوراة»⁽²¹⁾. ويذهب المستشرق المعاصر رودنسون إلى «أن الديانات غير العربية كان لها تأثيرها الذي أضفته على الروح الدينية لمحمد، من خلال أفكارها وخبراتها. وأن هناك العديد من الدراسات التي تمت في هذا الصدد، توضح تأثير كل من اليهودية والمسيحية على النبي»⁽²²⁾.

وذهب إلى ذلك روزنتال الذي يرى أن القرآن من إنشاء محمد، وأنه استفاد في الأجزاء التاريخية فيه من مصدر يهودي مسيحي متأخر⁽²³⁾. ويقول جولدزيهر: «إنَّ تبشير النبي العربي ما هو إلا مزيج منتخب من معارف وآراء دينية عرفها واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها التي تأثر بها تأثراً عميقاً، والتي رآها جذيرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه ضرورية

(19) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت، بلا تاريخ، ص34.

(20) المصدر نفسه، 70.

(21) لوبون، غوستاف، حضارة العرب، بيروت، ط3، 1979، ص130.

(22) رودنسون، مكسيم، مصدر سبق ذكره، ص8.

Rosenthal: The influence of Biblical Tradition on muslim historiography in B. (23) Lewis, P.M. Holt(eds) Historians of the Middle East, Oxford 1962, PP.35-36.

لثبیت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية، فصارت عقيدة، وروحياً إلهياً⁽²⁴⁾.

وفضلاً عن ذلك هناك رأي بين المستشرقين مكمل لما ورد أعلاه، يذهب إلى أن رسالة محمد هي حصيلة ظروف متنوعة ومتضاربة كانت تسود مكة، ظروف اقتصادية وسياسية ودينية، إضافة إلى العيوب الاجتماعية كالرق والتفاوت الطبقي والعادات السيئة. كل ذلك ساهم في خلق شخص صاحب ثورة على تلك الأوضاع الفاسدة⁽²⁵⁾. والحقيقة أن هذا الرأي، هو أكثر الآراء علمية واعتدالاً. ونحن نسلم بصحة هذا الرأي لكننا لا نستتج منه أبداً أن الرسالة التي حملها الرسول مختلفة ولم تكن إلهية. بل نستتج منه بأن الرسالة الإلهية نزلت في أجواء تنسجم مع الدعوة وأهدافها في الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي، وإلا لم يكن هناك مبرر لوجودها. كما أن وجود تلك الظروف والأوضاع المتضاربة لا يمكن أن نستتج منه بالضرورة (كما يذهب المستشرقون) أن القرآن من اختلاق محمد، أو أنه عكف على كتابته في مكتبته الخاصة!!.. نحن نذهب إذن إلى أن الظروف ساهمت في إنجاح الدعوة، لكنها لم تكن وليدة عنها. وهذا الإسهام هو تعبير عن نجاح الرسول ﷺ في استقطاب جميع الإمكانيات المتوفرة، واستغلال الظروف الملائمة والمدروسة لإنجاح الدعوة. وهنا تكمن عبقرية الرسول وقوة شخصيته..

والحقيقة أن استناد المستشرقين إلى تلك الظروف والعوامل المادية،

(24) أبو خليل، د. شوقي، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، 1991، ص 17 - 18.

(25) حاول مونتغمري واط أن يجمع المؤثرات التاريخية في الحياة المكية في سنة 910م، لكنه بعد هذا الاستقراء ناقص القائم على التخمين، ذهب بعيداً في استنتاجاته إلى حد لا تتحمله الأحداث والوقائع المستقرّة، انظر: واط، مونتغمري، طبيعة الرؤية المحمدية، الفصل الأول من كتاب ما هو الإسلام، ترجمة الأستاذ محمد فتح الله الزيايدي، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد التاسع، 1992، ص 630 فما بعدها. وشبه بذلك ما فعله المستشرق الإنجليزي جب، انظر، البهي، د. محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، القاهرة، 12ط، 1991، ص 178 - 182.

للاستنتاج بأن الدعوة مختلقة والقرآن من إنتاج محمد، هو من قبيل لزوم ما لا يلزم.

نحن نؤمن بأن هناك منهجاً علمياً يعول على العوامل المادية في تعليل الظواهر الكونية، لكننا لا نرى بأن هذا المنهج مطلق وشامل، بل يعنى بجانب من جواب الحياة فقط وهو الجانب المادي. لكن الغربيين يريدون له أن يكون منهجاً شاملاً يلغي كل ما هو روحي وديني، لبتج الفهم المادي للحياة المنسجم مع المدنية المعاصرة. والحقيقة أن هذه الدعوة لا تختلف عن الدعوة الماركسية والشيوعية، سوى أن المادية الليبرالية تركز على الرأسمالية والحرية الفردية، في حين كانت المادية الماركسية تركز على النظام الاشتراكي والشيوعي المزعوم.

إذن التدليل الاستشراقي على الخطوة الثانية يعتمد على ضربين من التدليل، الأول يستند إلى التشابه الظاهري لبعض النصوص القرآنية مع نصوص من الإنجيل والتوراة، للاستنتاج بأن محمداً كتب القرآن مستنداً إلى تلك النصوص، ويضيفون إليها فكرة التحريف والتشويه. ويستند الضرب الثاني من التدليل إلى الظروف الاقتصادية والسياسة والاجتماعية للاستنتاج بأن الرسالة الإسلامية اختمرت في نفس محمد، وتولدت بسبب هذه الظروف المتنوعة والمتضاربة. وقد ناقشنا الضرب الثاني من التدليل توأماً. ونريد الآن أن ناقش الضرب الأول، وقد حصل التفاوت لاقتضاء المناسبة.

عندما عزمت على مناقشة الآراء المتعلقة بالضرب الأول من التدليل وجدت نفسي مضطراً أن أسأل السؤال الآتي: هل الأدلة التي قُدمت من لدن المستشرقين في هذا الضرب من التدليل، حاسمة إلى حد يمكن أن تجبر المسلم على تغيير عقيدته، أو على الأقل تغيير وجهة نظره عنها؟ وهل تثبت الشواهد التاريخية ذلك، أو أنها تستند إلى مجرد الظن والتخمين؟؟ وهل مجرد التشابه السطحي بين بعض الآيات القرآنية وبين ما ورد في العهد الجديد والقديم، يكفي وحده لإثبات تلك الفرضية؟ بل هل تعامل المستشرقون مع ذلك الادعاء بوصفه مجرد فرضية، أو بوصفه حقيقة مطلقة؟

يكتب أحد المستشرقين أنه «لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاعياً بأن محمداً قد استمد إلهاءه منها»⁽²⁶⁾.

تجاهل تلك الأدلة حقيقة أن الإسلام لم يرفض أو ينكر الأديان السماوية السابقة مثل المسيحية واليهودية، بل اعتبرها أدياناً سماوية لكنها شوهت وحرّفت. ولذلك ليس غريباً أن تأتي بعض الحقائق والقصص الواردة في القرآن مشابهة لبعض ما ورد في الإنجيل والتوراة من بعض الوجوه. لكن المنهج العلمي يقرر أنه إذا تبعت الظاهرة ب الظاهرة أ فليس من الضروري أن تكون أ سبباً لوجود ب، فربما كان كل من أ، ب معاً معلولتين لمصدر ثالث ت. لذلك فكون وجود تشابه سطحي بين بعض ما جاء في القرآن وبعض ما جاء في التوراة والإنجيل، لا يعني أن الإسلام نتيجة مشتقة كلياً من المسيحية واليهودية، فربما كان الثلاثة جميعاً من مصدر آخر هو السبب الحقيقي. إذن من أين استمد المستشرقون الجزم باليقين أن الرسالة الإسلامية تأليفٌ مُخلٌ وسيء لبعض المعلومات المحرفة عن الإنجيل والتوراة؟! لم يبق سوى التخمين والظن.

ثم إن الإسلام يطعن المسيحية القائمة في صميم عقيدتها، ويخالفها في العديد من الأصول، لاسيما في مفهوم الوحدانية، ورفضه للتثليث والتجسيم أو ما يسمى «الأقانيم»، فضلاً عن موقفه من الرهبة. فإذا كان الإسلام نتيجة مشتقة عنها، لماذا يخالفها في الأصول، وإذا كان التاريخ اليهودي والمسيحي السائد يؤكد حقيقة صلب المسيح، فعلى أي أساس تاريخي استند رسول الإسلام في إنكاره لهذا الصلب. ولماذا ينكر صلب المسيح ويختلق قصة ترفع من شأنه إذ ترفعه إلى السماء؟؟ هل هناك تعليل مادي معقول لهذا الإنكار إذا كان لم يبن على حقيقة واقعة؟ ولا أعتقد أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية والدينية يمكن أن تكون لها علاقة واضحة ومعقولة بهذا الإنكار. لكن هناك علم بحقيقة واقعة

(26) الطيباوي، د. عبد اللطيف، المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام، مجلة الفكر العربي، العدد 32 لسنة 1983، ص107.

التبست على اليهود والنصارى، وهذا العلم هو الذي اهتدى إليه رسول الإسلام، وإذا كانت المصادر التاريخية تخلو منه، فالقرآن والمسلمون يرون أن مصدر الاهتداء إلى هذا العلم هو الوحي.

والحقيقة أننا لا نعترض على تعليقات المستشرقين العلمية للظواهر الأدبية والفنية والفلسفية، لكننا والمسلمين كافة نعترض على الموقف من أصول العقيدة. فالعقيدة أمر لم يثبت للناس بالمسلمات العقلية والبراهين، ولكن تم التسليم والتصديق بها بقرينة النبوة والإيمان القلبي القائم على الحدس والذوق. ولذلك فإن الأدلة المسماة علمية، المبنية على الشواهد التاريخية المادية، التي يراد منها زعزعة أسس العقيدة الدينية، هي طريقة غير مشمرة، إذا كانت موجهة نحو عقيدة هي نفسها غير مثبتة بأدلة مشابهة، ولا يعتقد معتقوها أن مصدر الإيمان بها هو العقل وحده، أو أنها مثبتة لهم وصدقوا بها بناءً على أدلة عقلية استدلالية. فإذا كان الأمر كذلك فما جدوى جهود المستشرقين لإلغاء أسس تلك العقيدة بالعلم الذي يدعون؟ ولذلك لا تخرج جهود المستشرقين بهذا الصدد عن كونها دعوة للإلحاد، لكنها دعوة تفتقر في جانبها الليبرالي إلى المسوغات الفلسفية التي تمزيت بها الماركسية.

لماذا نقول إنها دعوة مطلقة للإلحاد؟ نقول ذلك ونقره لأن المعايير والأسس المنهجية التي تأذن للمستشرقين بإنكار المصدر الإلهي للدين الإسلامي، سوف تكون معايير وأسساً لإنكار المصدر الإلهي لأي دين على الإطلاق، بما في ذلك اليهودية والمسيحية. وإذا ادعى المستشرق - الذي يؤمن بالطريقة العلمية الشاملة في البحث، بمعناها الغربي - بأن بعض الأديان إلهية وبعضها الآخر ليست إلهية، فإنه بهذا يلغي شرعية معايير ومنهجه تماماً. لأن تلك المعايير والأسس المنهجية لا تعترف بأية أبعاد إلهية لأي ظاهرة كونية. والوقوع في الانتقائية يفتح المجال لإمكانية أن تكون الأديان التي ادعى المستشرق أنها ليست إلهية، هي في الواقع إلهية، وقد تكون تلك التي دعاها إلهية، هي في الحقيقة ليست كذلك. لكننا نرى أن معظم المنكرين للمصدر الإلهي للدين الإسلامي هم مبشرون أو متواطئون مع المبشرين، وهم متواطئون

أيضاً مع الاستعمار، إلا القليل، على الصعيد الفردي، وهي أصوات غير مؤثرة في الساحة الثقافية العامة في الغرب.

ويذكر أحد المستشرقين أن سعيهم لدراسة الإسلام عن طريق العوامل التاريخية المادية ما هو إلا جزء من الطريقة العلمية في التفكير السائدة في الغرب، مضيفاً أن الغرب قد أخضع المسيحية لهذه الطريقة العلمية منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، فيما تدخل ضمن مسعى علمنة العلم الأوروبي وإخراج الروح المسيحية منه. وبدأ الباحثون الأوروبيون منذ ذلك الحين ينظرون إلى «الكتاب المقدس»، بعهدية القديم والجديد، باعتباره وثيقة تاريخية هي نتاج مراحل تاريخية معينة، يخضع للنقاش والنقد مثل الوثائق الأخرى القديمة والحديثة⁽²⁷⁾. ثم يضيف هذا المستشرق قائلاً: «... . وعندما جرى النظر إلى القرآن من جانب المستشرقين باعتباره حدثاً تاريخياً يمكن النظر فيه وتأمله بدقة، ما كان المقصود تدمير الإسلام. وإنما التعامل مع نصوص المشرق والإسلام وتاريخهما كما جرى التعامل علمياً مع نصوص الغرب ونصوصه المقدسة»⁽²⁸⁾.

ولا أعتقد أن المقارنة التي عقدها الكاتب دقيقة. حقاً إن الكتاب المقدس خضع للدراسة العلمية كوثيقة تاريخية، لكن تلك الدراسات العلمية لم تنته إلى التصريح بأن الدين المسيحي أكذوبة تاريخية، أو أن نبي المسيحية دجال أو ملفق أو كذاب... الخ مما حفلت به اتهامات المستشرقين والمبشرين للإسلام ونبيه، وهذا هو ما يعترض عليه المثقف المسلم. وإن أغلب من درس الكتاب المقدس تاريخياً، انتهى إلى القول بأنه كُتِب وخضع لإعادة الكتابة في مراحل تاريخية مختلفة فدرست فيه نصوص غير إلهية تراعي مصالح رجال الدين ذوي النفوذ السياسي والاقتصادي في كل مرحلة تاريخية.

ولا يعترض المثقف المسلم على الدراسات العلمية التي تحاول تشخيص الأسباب التاريخية المادية والفكرية للظواهر والأحداث الأخرى التي تقع خارج

(27) دي بلو، فرانسوا، في نقد الاستشراق، مجلة الفكر العربي، العدد السابق ذكره، ص 149 - 150.

(28) المصدر نفسه، ص 150.

أصول العقيدة الدينية للمسلمين. لكن المشكلة تكمن في أن المستشرقين والغربيين عموماً لا يميزون بين العقيدة والتاريخ. فإذا كان التاريخ مجموعة تفاعلات تتحكم فيها قوى مختلفة، فإن العقيدة مجموعة مسلمات مستقلة هي التي تتحكم في قوى التاريخ وليس العكس. فلا يمكن التفكير في ضوء العقيدة بأن وحدانية الله سوف تتغير مع التغير الاقتصادي والاجتماعي، أو أن الإيمان بالعالم الآخر مرتبط بتطورات الحياة المادية، أو أن محمداً نبي ما دام المسلمون فقراء، ثم يتضح أنه ليس كذلك في عصر العلم والتقنية.

لكن الحق أن العوامل التاريخية المادية تم الاستفادة منها في إنجاح الدعوة الإسلامية، أو أن تلك العوامل ساهمت في خلق لحظة تاريخية معينة، كأن تكون لحظة تسلط أمير معين، أو قيام دكتاتورية مستبدة في مراحل معينة من التاريخ الإسلامي. وفي ضوء ذلك أيضاً يمكن الحديث عن غياب الديمقراطية، والحرية السياسية، وإرجاع ذلك إلى عوامل عرقية واقتصادية وسياسية. وبهذه الطريقة أيضاً يمكن دراسة أي ظاهرة تاريخية، فنية أو أدبية أو فلسفية أو سياسية تشريعية. لكن أمر العقيدة مختلف جداً؛ لأنها كما أسلفنا، لم تكن قائمة أساساً على براهين عقلية مستمدة من أسس تاريخية، بل هي تجربة ذوقية حدسية في أساسها لا يتذوقها إنسان يقع خارج دائرتها، ولا يمكن أن يشعر شعور أصحابها المؤمنين بها⁽²⁹⁾. ولذلك فإن محاولة وصفها بطريقة سلبية من الخارج يعبر عن صدام غير مبرر بالنسبة لأصحاب العقيدة. ولذلك نحتاج العقائد إلى لمسات رقيقة حلدة تقرب الباحث من أصحابها، وإن خالفهم في نتيجة بحثه.

وهذا ما طلبه الدكتور عبد اللطيف الطيباوي من المستشرقين، وهو أن يطرحوا فهم المسلمين لعقيدتهم بأمانة ودقة لتعريف القارئ - الذي لا علم له بالعقيدة الإسلامية - ثم طرح الآراء المخالفة أو رأي الباحث المخالف⁽³⁰⁾.

(29) الحقيقة إن مسألة العقيدة بوصفها الأساس البنائي للحضارة الإسلامية، وإشكالية تحليل ذلك الأساس بين المسلمين والمستشرقين، هو كأي اختلاف فلسفي، يتعلق بالمسلمات والبداهات. ولذلك فالنظر الفلسفي يناقش ذلك كجزء من مهامه الأساسية تجاه العلوم المختلفة.

(30) الطيباوي، د. عبد اللطيف، مصدر سابق، ص155.

ولكن هذه الأمانة مفقودة في دراسات المستشرقين النقدية أو في معظمها، ما يعرض القارئ إلى اختلاط في الأمور يجعله عاجزاً عن التمييز بين الأصل المتوارث لدى جماعة المسلمين وبين رأي الكاتب.

والغريب أن بعض المستشرقين مثل فرانسوا دي بلو فهم الطياوي خطأ، بعد أن صنفه ضمن الناقدين اليمينيين المعادين للعلم، ادعى أنه يشترط في دارس الإسلام أن يكون مسلماً مؤمناً به. دون أن يشير إلى المصدر الذي استقى منه هذا الادعاء⁽³¹⁾. والحقيقة أن الطياوي لم يدع هذا الادعاء وكل ما اشترطه هو التزام منهجي، وهو أن تعرض عقيدة المسلم بطريقة سليمة كما يفهمها المسلم، ثم يطرح الرأي المخالف، وهذه الصورة من الطرح معقولة لدى الطياوي⁽³²⁾. وهذا الكلام يتعارض تماماً مع الادعاء الذي ذكره دي بلو من دون إشارة إلى مصدره.

والمثال النموذجي على هذا الخطأ المنهجي الذي حذر منه الطياوي، ويصفه دي بلو بالعلمية والتقدمية، ما ذكر في كتاب صدر عن جامعة كمبودج تحت اسم (الهاجرية) وتكوين العالم الإسلامي، بقلم: باتريشان كرون، ومايكل كول الباحثين في دراسات التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط. ومما جاء في الكتاب المذكور⁽³³⁾:

«الإسلام دين وضعي أُسِّسَتْ قواعده في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان، أما ما كان قبل ذلك فقد كان شيئاً اسمه (الهاجرية)، و(الهاجرية) هي عبارة عن كلام كتبه الأسقف (دييوس) يقول فيه: إن النبي يشير بدين يعد استكمالاً للديانة (الهاجرية)، وإن هذا الاسم ينسب إلى السيدة هاجر زوجة إبراهيم وإسماعيل. ويشق المؤلفان اسم الهجرة النبوية من اسم هاجر وينكرون حصول أي هجرة للنبي قط».

(31) دي بلو، فرانسوا، المصدر السابق نفسه، ص150.

(32) الطياوي، د. عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص155.

(33) هذا النص مقتبس من الدكتور شوقي أبو خليل، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ص18 - 19.

فهل في هذا الطرح أمانة علمية، وهل يميز بين الإسلام وتاريخه الشائع بين أهله، وبين ما يراه الكاتبان. فضلاً عن كونه تزييفاً لا يصمد أمام أبسط الحقائق التاريخية. وهل لباحث متوسط الاطلاع على تاريخ الإسلام أن يعني له هذا الكلام أكثر من كونه كلاماً مضحكاً يثير السخرية؟؟1199

مثل هذه الدراسات لا تنسجم مع منظومة أي تاريخية للمصور الإسلامية الأولى والمتأخرة، إنها دراسات مختلفة، قائمة على تعميمات غير مستندة إلى دراسة واستقصاء مفصل للجزئيات (الوقائع)، أو هي استعجالات يملها العجز، وقلة الاطلاع، وصعوبة الخوض الدقيق والمفصل في الجزئيات، ما يدفع الباحث الغربي إلى ترك الدراسات التفصيلية الدقيقة والقفز على الأحداث والوقائع بفرضيات عامة قائمة على التخمين، غريبة عن التاريخ المدروس، تبدو مثاراً للسخرية.

وعلى الرغم من الموضوعية النسبية للمستشرق مونجمري واط، حيث كشف عن تعارض العلمية التي تشدد على الأصول التاريخية، مع محاولة فهم الإبداع البشري، وذهب إلى أنه ليس كل عناصر الحدث الجديد ترجع إلى أصول قديمة، ووصف الإسلام بأنه يمثل اقتحاماً جديداً في عالم الفكر الإنساني، إلا أنه يعود ليقول من أهميته بقوله: إن «جواهر الرسالة ليس مبتكرة»⁽³⁴⁾، ويستخدم المسوخ الكلاسيكي للمبشرين نفسه، القائل بأن معظم العناصر التاريخية كانت امتداداً للأديان السابقة على الإسلام مثل المسيحية واليهودية، وعلى الرغم من أن هذا الادعاء فيه جانب من الصحة كما نرى، إلا أنه يقع في خطأ كبير عندما يرجع مفهوم التوحيد في الإسلام إلى اليهودية والمسيحية: «وقد علم المَكْتَبُونَ أن المسيحيين واليهود عبدوا إلهاً واحداً متساوياً هو الله في لغة العرب، وقد فتن بعض منهم بالتوحيد...»⁽³⁵⁾، وهذا التصريح يجهل أو يتجاهل رفض القرآن الكريم للفهم اليهودي والمسيحي السائد

(34) واط، مونجمري، مصدر سبق ذكره، ص 631.

(35) المصدر نفسه، ص 630.

للتوحيد، واعتبر قول اليهود بأن عزيزاً ابن الله، وقول المسيحيين بالتثليث وبأن المسيح ابن الله، نوعاً من الشرك المخالف للتوحيد، وطرح صورة أخرى مختلفة هي صورة التوحيد الخالص، وهي الصورة الحقيقية للموسوية والمسيحية كما يعتقد القرآن. ثم إن الرسول محمداً ﷺ وبعض أفراد أسرته كانوا على دين إبراهيم الخليل (الحنيفية)، ولم يكونوا هوداً أو نصارى. وقد أشار المستشرق فلهاوزن إلى ذلك المعنى، كما ذكرنا في موضع سابق⁽³⁶⁾.

المرحلة الثالثة من التدليل ونقدها

الخطوة الثالثة من التدليل مرتبطة بالخطوتين الأولى والثانية، ويتخذ التدليل الصورة الآتية: إذا كان محمد يعرف القراءة والكتابة، وقد ألف القرآن بعد أن انطبع في نفسه تأثيراً ببيئته التي عاش فيها، وبمظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية، فضلاً عن أخذه عن الأديان السابقة عليه الموجودة في الجزيرة العربية مثل المسيحية واليهودية، (فإن ما يدّعيه من وحي نزل عليه ما هو إلا نوبات من الصرع كان يعاني منها)⁽³⁷⁾، وفي أحسن الأحوال هي أحلام رآها في المنام فأنثرت في نفسه في اليقظة⁽³⁸⁾.

ويبدو أن المستشرقين بعد أن علّلوا مصدرية القرآن بالتاريخية، احتاجوا إلى تفسير ظاهرة الوحي التي يدّعيها نبي الإسلام (في زعمهم)، وقد اختاروا الفرضيات التي ترضي مقدمات بحثهم وموقفهم العاطفي والديني المسبق، فهو، في زعمهم، إما كان يكذب، وهذا رأي شائع لدى القسس والرهبان وبعض المستشرقين، أو أنه كان يعاني من نوبات صرعية، أو أن أحلاماً كانت تعتريه في منامه فلا يميز بينها وبين اليقظة.

(36) فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية، هامش المترجم، ص1.

(37) لورثوب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، 1/34. نقلاً عن الدكتور شوقي أبو خليل، أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، ص87.

(38) حتي، فيليب، تاريخ العرب المطول، ص157، نقلاً عن الدكتور شوقي خليل، مصدر سابق، ص87.

وأكثرهم اعتدالاً هو المستشرق مونتجمري واط الذي اكتفى بالتلميح دون التصريح. فبعد أن يستعرض واط صور الوحي في القرآن الكريم، يقرر بأن صور الوحي الواردة في سورة البقرة (الآيات 91 - 97) مجرد شرح وليس تصويراً، وينتهي إلى القول: «يمكن القول إن محمداً لا يعرف شكل الملائكة، ولكنه ببساطة، وجد الكلمات في قلبه بطريقة ما، وأخيراً قرر اعتبارها عملية قام بها جبريل»⁽³⁹⁾.

والمعنى الثاوي في قول مونتجمري السابق، هو أن النبي ﷺ كان يعاني من هلوسة سمعية، تنتهي إلى إسقاطات خارجية. وهذا ما يكشف عنه مونتجمري في موضع آخر، بقوله: «ولكن يبدو من المؤكد أنّ محمداً ظن نفسه قادراً على التمييز بين الوحي ونتاج وعيه الذاتي»⁽⁴⁰⁾. والمعنى الذي يرمي له هذا النص هو أن النبي كان موهوماً، وأنه غير قادر على ترجمة وعيه الذاتي بصورة دقيقة، فظن أنه وحي من السماء.

واضح أن كلام المستشرقين السابق ليس استنتاجاً، بل هو من قبيل التعليل الباهت الذي لا معنى له، بل يدل دلالة واضحة على ضعف علمي لدى قائله. فلا الصرع ولا الأحلام، ولا كل الأمراض النفسية يمكن أن تفسر لنا وجود كتاب عظيم مثل القرآن الكريم. ولا توجد سابقة في تاريخ الفكر البشري، أن يتجج الصرع أو الأحلام أو الجنون كتاباً كبيراً بهذا الحجم العلمي واللغوي والإعجازي. ولا يعبر الصرع عن إدراك واع، بل هو فقدان كامل للوعي. ولا يمكن أن تأتي الهذيان والهلوسات بشكل منطقي ومتسق المعنى والنظم، إلى حد يمكن أن تتصور إمكانية أن تكون مصدراً لكتاب عظيم، يعالج واقعاً معقداً، مثل القرآن الكريم، فضلاً عن كونه يحمل مشروعاً ضخماً، ورسالة أذعنت لها البشرية في مغارب الأرض ومشارقها⁽⁴¹⁾. فتلک التعليلات إذن لا معنى لها،

(39) واط، مونتجمري، مصدر سابق، ص 635.

(40) المصدر نفسه، ص 635 - 636.

(41) ولا يوافق واط نفسه على الاعتقاد القائل بأن تلقى محمد ﷺ للقرآن هو من قبيل النشاط المبشري مثل الذي كتب به شكسير هاملت، إذ يقول: «... فإننا مباشرة منجد فرقاً. هاملت حقيقة =

وبعيدة أشد البعد عن الحقيقة، بل قريبة جداً من الميول الأيديولوجية والعنصرية التي تترك البحث العلمي وتضلل استنتاجاته.

وربما يخفي ادعاء المستشرقين هذا إحساسهم الواعي أو اللاواعي بعظمة القرآن مقارنة بعصره، تلك العظمة العلمية والفكرية والتشريعية التي لا يمكن تصور أن يضعها إنسان بطريقة طبيعية، فافترضوا لها تلك التعليقات النفسية التي تملئها المكابرة والعناد وليس البحث عن الحقيقة.

ولم نعرف عن الأنظمة الفكرية التي تعالج مشكلات الواقع الإنساني أنها نتاج للجنون، فلا ماركس ولا ستالين ولا دعاة الليبرالية، يمكن وصفهم بالجنون، ولكن وصفت بعض الأعمال السلبية بأنها نتاج لحالات جنونية، مثل أعمال نيتشه وشوبنهاور وغيرهم.

والحقيقة أن القول بأن القرآن نتاج لنوبات صرعية أو جنونية، ينسف المنهج العلمي التاريخي الذي يدّعيه المستشرقون، والذي يصور تاريخ الأفكار والأحداث الكبرى بشكل سلسلة من الترابطات بين الأسباب ونتائجها، وأن القرآن أو الإسلام يمثل نتاجاً لسلسلة من الأحداث التي واكبها رسول الإسلام في مكة، والتي انطبعت في نفسه فأنج القرآن. أين هذا القول من سابقه؟! يوجد تناقض واضح بين القولين، فإذا كان مصدر القرآن نوبات صرعية، فهذا يستدعي أن يكون مجرد مجموعة من النصوص الشاذة، غير المتمثلة مع الواقع الإنساني، في حين يقرر المنهج التاريخي الانسجام بين النص وواقعه، بل يرى أن النص نتاج وإع لواقعه، يستوعبه ويمثله.

وعلى فرض أن المستشرقين يفصلون بين القرآن وحالات الصرع، فإن هذا الفرض مرفوض؛ لأن تبليغ النصوص (الآيات) كان عقيب كل حالة وحي (الصرع في زعمهم).

= ربما قيلت لتتضمن رؤية عن الحياة، ولكنها لم تتضمن مجموعة من الأفكار القادرة على أن تصبح الأفكار الرئيسة للعالم ووجهة نظر الملايين من البشر. هذه واحدة من الحقائق حول القرآن يجب أن لا تغيب عنا. أفكار محمد الرئيسة وديانته كانت برهاناً كافياً لهداية الملايين.
انظر: واط، مونتجمري، مصدر سبق ذكره، ص 636.

والحقيقة أن التناقض الذي وقع فيه المستشرقون يعود إلى التحيز، والقصد الخفي الذي يوجه الأبحاث، ما يجعلها مجانبة للنزاهة الموضوعية، وذلك القصد المسبق هو استبعاد وإنكار الطابع الإلهي للرسالة الإسلامية، ومعالجة الموضوع وفقاً لما يقرره منهج ينظر إلى الأحداث والوقائع من زاوية واحدة فقط، هي الزاوية المادية. وطبيعي أنّ رؤية الأشياء تتحدد وفق الزاوية التي ينظر منها إليها، وكل رؤية تنظر إلى الأشياء من زاويتها الخاصة، وتستبعد الزوايا الأخرى هي رؤية أيديولوجية، سواء كانت علمانية - مادية، أو روحية. والحقيقة إن الواقع لا يمكن أن تلم به زاوية نظر واحدة، بل هو يتألف من منظورات متعددة، تفترض رؤية تكاملية، تحيط بأبعاده المتعددة، المادية والروحية. والحقيقة أن الرؤية العلمانية إذ تلغي أثر البعد الروحي في الحياة الإنسانية السياسية والاجتماعية - إذ لا يمكن الفصل بين الجانبين الاجتماعي والسياسي، إلا وفق رؤية دكتاتورية بغيضة، وهذا ما يتناقض مع التوجهات الديمقراطية للعلمانية - تلتزم بمنظور الأيديولوجيا المادية أحاديّة الرؤية، وهذا ما يخرجها عن مزاعمها في التخلي عن الرؤى الأيديولوجية والالتزامات العقائدية، ويجعلها أسيرة لتوجهات استبدادية لا تقل عن استبداد بعض الأصوليات المتحجرة.

وهل نستطيع أن نفرض أن المستشرقين كانوا يبتغون معرفة ما إذا كانت الرسالة الإسلامية إلهية أم لا؟ أم أنهم كانوا يريدون إثبات حقيقة قبلية هي أن الرسالة الإسلامية ليست إلهية؟! الحقيقة إن هناك فرقاً جوهرياً بين المسعيين من الناحية العلمية والمنهجية. ولا شك أن القصد الثاني هو الذي كان يوجه دراسات المستشرقين في هذا الجانب على الأقل، من هنا نتشكك في موضوعيتها، بل وفي علميتها.



د. نصر الدين مصباح القاضي

أمين قسم القانون العام - كلية القانون / جامعة الفاتح

مقدمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وبعد :

فقد كان من نتائج إخفاق الحملة الصليبية على الدولة الإسلامية، أن اتجهت نية بعض ملوك الشعوب الأوروبية إلى ابتكار جديد بشأن غزو البلاد الإسلامية يتمثل في السيطرة الفكرية والغزو الثقافي، ومن هنا ظهر ما يعرف بالاستشراق الذي يمثل أحد معاول هدم الإسلام والتشكيك في نظمته الحضارية، تمهيداً لإزاحته من حياة المسلم العقلية والعملية، وانتهاء إلى إحلال منهج غربي بدلاً منه.

ولا زال منهج الاستشراق في مختلف الدول الأوروبية وغيرها يسير على منهج القدماء منهم. فالاستشراق في إنجلترا مثلاً له مكانته المحترمة في مختلف

جامعاتها وفي مقدمتها جامعة لندن، وأكسفورد، وكمبردج، ويشرف عليه مجموعة من المستشرقين الإنجليز واليهود، وهم يحرسون دائماً على أن تظل قاعدة «دس السم في العسل»، الأساس الذي تبني عليه كل الاتجاهات والأبحاث الاستشراقية.

ولقد زار مؤخراً وفد من الإنجليز الجماهيرية العظمى والتقتهم مجموعة من الأساتذة والباحثين، ودارت بينهم مناقشات وحوارات، ومنهم من ألقى محاضرة بكلية الدعوة الإسلامية بتاريخ 2002/02/19 ف، وكانت حول العلاقة بين الديانة الإسلامية وبين المسيحية واليهودية في نطاق حوار الحضارات الذي يمثل (موضة) هذه الأيام في مجال الصراع الثقافي.

وليس من غرضي أن أتعرض لهذه المحاضرة أو غيرها من الأعمال الأخرى في هذا السياق، ولكن ما يلفت النظر أن العقلية الغربية ما زالت تجعل من نفسها، ونحن في مطلع القرن الحادي والعشرين (الألفية الثالثة) محور الثقافة ومقياس التقويم، وأساس العلم، ومصادرة الآخر.

ولعل تدخل الدكتور المهدي أمبيرش في الرد على الأستاذ الإنجليزي المحاضر بشأن بعض القضايا في التاريخ الإسلامي، هو ما ذكرنا بموقف سابق لأحد كبار المستشرقين الإنجليز وهو «هاملتون جيب» من منهج الإمام الماوردي، في تحليله القيم وتأصيله العميق لأصول الفكر الإداري والقضائي والمالي في الفقه الإسلامي (وهو ما يعرف الآن بفقه القانون العام).

ولعل أغرب ما يخطر على البال أن الدكتور المهدي أمبيرش كان قد نقض موقف بعض المستشرقين ومن بينهم (جيب) من منهج الإمام الماوردي أيضاً، وربما دون أن يعلم بموقفهم مسبقاً، فبعضهم اتهم الإمام الماوردي بالبعد عن الواقعية، وأن منهجه في بناء الدولة الإسلامية لا يزيد عن كونه وصفاً للدولة المثالية على غرار جمهورية أفلاطون أو «يوتوبيا» كما يقرر المستشرق جيب بأن الماوردي لم يكن في الحقيقة فيلسوفاً، وأن التأملات الشرعية في كتابه لا تلعب إلا دوراً صغيراً، ويأخذ عليه من جهة أخرى عدم مقدرته في التحليل

والتأصيل الفكري لفقه القرآن الكريم في تنظيم الدولة والحياة الدستورية والسياسية والإدارية⁽¹⁾، فما أشبه الليلة بالبارحة، بينما يقرر الدكتور المهدي أمبيرش بوضوح أن الماوردي «لا يصدر في آرائه عن تصور مثالي، فهو في كثير من الأحيان يبدو واقعياً جداً في طرح آرائه». بل يؤكد الدكتور أمبيرش مقدرة الإمام الماوردي في التحليل والاستقصاء، ومدى فهمه لعلاقة الوضع الاقتصادي بالاجتماعي والسياسي (مما يدل على واقعيه في فهم الأمور، وخبرة عملية من خلال هذه الواقعة)⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس رأيت أن أعرف بمنهج الإمام الماوردي في فقه القانون العام، ولم أقصد بهذه الدراسة الترجمة للإمام الماوردي ترجمة واسعة مفصلة، وإنما قصدت بدراسة أن أجلو صفحة من صفحات تاريخ الفقه الإسلامي في خدمة نظمنا الحضارية المعاصرة، وتوجيهها إلى الحق والخير ولم أقصد بدراسة فقه الإمام الماوردي إلا أن أتخذ منه باباً إلى الحديث عن فقه القانون العام عند المسلمين وخصائصه التي تكشف عن أصالته وعمق عدالته، وريضة بتشريعاتنا المعاصرة، بما يحقق استقلاليته وتحررها من التطفل على موائد تشريعات الغرب!

واقصرت في هذا البحث المتواضع، على توضيح أمرين أساسيين، أولهما التعريف بالإمام الماوردي (حياته وأثاره). وثانيهما: التعريف بمنهجه الفقهي بصورة إجمالية، على أمل أن تتاح فرصة أخرى لمواصلة تفصيل منهجه الفقهي في كل فروع القانون العام (أو ما يعرف بالسياسة الشرعية) التي تعنى بالتنظيم الدستوري والإداري والمالي وغيرها.

(1) هاملتون جيب، دراسات في حضارة الإسلام/ تحرير ستانفورد شو، وليم بولك - ترجمة الدكتور إحسان عباس، والدكتور محمد يوسف نجم، والدكتور محمود زايد. ط الثالثة. - بيروت: دار العلم للملايين، سنة 1979 - ص 201.

(2) د. المهدي أمبيرش، في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي، ط أولى - طرابلس: شركة ذي قارة، سنة 1996 (ج2، ص 117).

أولاً: التعريف بالإمام الماوردي

اسمه ونشأته: هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، نسبة إلى بيع ماء الورد وعمله، ولد بالبصرة ولهذا ينسب لها أيضاً، ولما كان إجماع المؤرخين على أن عمره حين وفاته ست وثمانون سنة، وأجمعوا على أن وفاته كانت في يوم الثلاثاء آخر يوم من شهر ربيع الأول من سنة خمسين وأربعمائة، فمعنى ذلك أن ولادته كانت في سنة أربع وستين وثلاثمائة (974 - 1058 إفرنجي). دفن الإمام الماوردي بباب حرب في بغداد، وقد صلى عليه الخطيب البغدادي صاحب كتاب تاريخ بغداد وهو أحد تلاميذه.

ولقد ترعرع في البصرة، وتلقى بعض علومه فيها، وكانت تمثل إحدى المدن الإسلامية التي ازدهرت فيها العلوم، وبلغت درجة كبيرة من الرقي والتقدم العلمي، وكان أبو القاسم الصميري أول شيوخه الذين تلقى العلم على أيديهم في البصرة، حيث انتهت إليه زعامة المذهب الشافعي بالبصرة، وتولى القضاء فيها وتوفي بعد سنة ست وثمانين وثلاثمائة، ومن أهم شيوخه أيضاً الإسفراييني (أبو حامد أحمد بن محمد) ولد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة، وتوفي في سنة ست وأربعمائة.

بيئته وعصره⁽³⁾:

من استقراء حياة الإمام الماوردي، يمكن أن يستنبط المرء أنه انحدر من

(3) في تفاصيل حياة الإمام الماوردي يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت: مكتبة المعارف، سنة 1977 - 11، ص 80. ونظراً لمكانته العلمية الرفيعة ومؤلفاته المتعددة، فقد تناولها بعض الباحثين المعاصرين، وترجموا له ترجمة وافية، وفي مقدمتهم الأستاذ محيي هلال السرحاني، في تحقيقه لكتاب أدب القاضي، وتحصل به على درجة الماجستير من جامعة بغداد، ونشر سنة (1391 - 1971)، مطبعة الأرشاد ببغداد، الجزء الأول ص 14 وما بعدها. وكتب الدكتور صلاح الدين بسيوني رسلان. رسالته للدكتوراه، عن «الفكر السياسي عند الماوردي». (بكلية الآداب - جامعة القاهرة). القاهرة: دار الثقافة. سنة 1983 - ص 11 وما بعدها. وكتب الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، والدكتور محمد سليمان داود (الإمام أبو الحسن الماوردي) من أعلام الإسلام. نشر مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية سنة 1975.

أسرة عريقة اهتمت بتربيته وتعليمه بالبصرة أولاً، ثم أرسلته إلى بغداد لإتمام سيرته العلمية، ويبدو واضحاً أن من كتبوا عن أخباره سكتوا عن ذكر أسرته، إلا إشارة إلى أخ له، يبدو أنه يقول الشعر، حسب رواية الإمام الماوردي نفسه في كتابه أدب القاضي.

ولقد عاش الإمام الماوردي الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري والنصف الأول كله من القرن الخامس، وفي هذه الفترة من التاريخ الإسلامي كانت الحياة الفكرية والثقافية على تقيض الحياة السياسية والاجتماعية فقد شهدت تلك الفترة تطورات سياسية نتج عنها انحلال الدولة الإسلامية وتفرقها إلى دويلات متعددة متنافرة، وشهدت اضطراباً سياسياً خطيراً، ودبت في أوصالها عوامل الضعف والانحلال، إلا أن الحياة العلمية حفلت بحركة فقهية وثقافية واسعة، كانت سيرة الإمام الماوردي خير شاهد على ذلك.

علمه وآثاره: انعكست الحياة العلمية التي شهدت تلك الفترة على حياة الإمام الماوردي العلمية، فكان الرجل موسوعة علمية متحركة، ويشهد على ذلك ما خلفه من ثروة فكرية في مختلف جوانب الثقافة الإسلامية، فقد ألف عدداً من الكتب تدل على أنه كان الفقيه، والمتكلم، والمفسر والأصولي، والنحوي، والمحدث والمؤرخ، بل الفيلسوف والأديب والقاضي والسفير والشاعر. الخ فأرخ له ياقوت الحموي في معجم الأدباء، وقال عنه: كان عالماً بارعاً متفنناً شافعياً في الفروع، وله تصانيف حسان في كل فن، منها: كتاب تفسير القرآن، وكتاب الأحكام السلطانية، وكتاب النحو، كتاب قوانين الوزارة، كتاب تعجيل النصر وتسهيل الظفر، وكان ذا منزلة من ملوك بني بويه، يرسلونه في التوسطات بينهم وبين من يناوئهم، ويرتضون بوساطته ويثقون بتقريراته، بمعنى أنه كان مستشاراً وسفيراً مفوضاً، ويذكر ياقوت الحموي أيضاً أنه: قرأ في كتاب «سر السرور» لمحمود النيسابوري هذين البيتين منسويين إلى الماوردي وهما:

وفي الجهل قبل الموت موتٌ لأهله فأجسادهم دون القبور قُبُورُ

وإنَّ امرأً لم يَخَيِّ بالعلم صدره فليس له حتى النشور نشور⁽⁴⁾
وقال تلميذه الخطيب البغدادي: «وكان من وجوه الفقهاء الشافعيين، وله تصانيف عدة في أصول الفقه، وفروعه، وفي غير ذلك، وجعل إليه ولاية القضاء ببلدان كثيرة» وقال أيضاً: «كتب عنه وكان ثقة»⁽⁵⁾.

وترجم له الداودي في طبقات المفسرين، ونقل عن العلماء بأن له تصانيف كثيرة في الفقه وأصوله، والتفسير والأدب، وكان حافظاً للذهبي⁽⁶⁾.

ومن هنا درج بعض الباحثين المعاصرين إلى تقسيم مؤلفات الإمام الماوردي إلى مجموعات حسب الموضوع الذي يتضمنه المؤلف. فمنها المؤلفات الدينية، ومنها اللغوية والأدبية، ومنها السياسية والاجتماعية. والذي لا شك فيه أن الإمام الماوردي من العلماء المسلمين الذين جعلوا الأسس التي بنوا عليها اجتهادتهم وأفكارهم مستمدة من المصدرين الأساسيين في الإسلام، وهما كتاب الله العزيز وسنة نبيه محمد ﷺ، ومن هنا فإن جميع أقوال الإمام الماوردي هي فقه في الإسلام، باعتباره منهج حياة المسلم، وهو وضعٌ إلهي يسوق ذوي القبول إلى الخير في الآجل والعاجل «الدنيا والآخرة»، وعلى هذا الأساس فإن الإمام الماوردي قام بتفسير القرآن الكريم في كتابه «النكت والعيون» وهو تفسير كامل للقرآن الكريم، قال في مقدمته: «الحمد لله الذي هدانا لهذا القويم ومن علينا بكتابه المبين، وخصه بمعجز دل على تنزيله، ومنع من تبديله، وبين به صدق رسوله، وجعل ما استودعه على نوعين: ظاهراً جلياً وغامضاً خفياً يشترك الناس في علم جلّته، ويختص العلماء بتأويل خفيّه، حتى يعم الإعجاز، ثم يحصل التفاضل والامتنياز. ولما كان ظاهر الجلي مفهوماً بالتلاوة،

(4) معجم الأدياء، ط الثالثة - بيروت: دار الفكر، سنة 1400 - 1980 - ج 15، ص 53. وذكر ياقوت بأنه لقب بأفقي القضاء في سنة تسع وعشرين وأربعمائة، ولعله كان يمثل أعلى مراتب السلطة القضائية إدارياً وقضائياً في الدولة الإسلامية في ذلك الوقت.

(5) تاريخ بغداد (المصدر السابق ذكره) - ج 12 ص 102.

(6) الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي (ت 945)، طبقات المفسرين بيروت: دار الكتب العلمية (بدون سنة نشر) - ج 1، ص 428.

وكان الغامض الخفي لا يعلم إلا من وجهين: نقل واجتهاد، جعلت كتابي هذا مقصوداً على تأويل ما خفي علمه، وتفسير ما غمض تصويره وفهمه، وجعلته جامعاً بين أقاويل السلف والخلف، وموضحاً عن المؤتلف والمختلف، وذاكراً ما سنح به الخاطر من معنى يحتمل، عبّر عنه بأنه محتمل، ليميز ما قيل، مما قلته ويُعلم ما استُخرج مما استخرجته⁽⁷⁾ ثم وضع موسوعته الكبيرة في الفقه الإسلامي، التي أسماها (بالحاوي الكبير)⁽⁸⁾ وهو يمثل موسوعة تضم فقه القانون العام والقانون الخاص حسب لغة العصر الحديث، فضلاً عن فقه العبادات والأخلاق.

وله كتاب الإقناع في الفقه، وهو مختصر لكتاب الحاوي الكبير، ومن أهم مؤلفاته في الأدب واللغة، كتاب في النحو، وكتاب الأمثال والحكم، وكتاب البغية العليا في أدب الدين والدنيا، الذي يمثل أحد الكتب القيمة في مجال الأخلاق الفاضلة والآداب الاجتماعية والتربية الدينية، وفيه أبحاث تؤكد مدى عمق التأصيل الفكري والفلسفي في منهج الإمام الماوردي، بما يدحض فكرة المستشرق الإنجليزي «هاملتون جيب» وموقفه من الإمام الماوردي.

ومن أهم كتب الإمام الماوردي في فقه القانون العام الذي نحاول التركيز عليه في هذا البحث المتواضع، كتاب «قوانين الوزارة»⁽⁹⁾ وكتاب نصيحة

(7) الإمام الماوردي، النكت والعيون، ج1 ص21 (قام بمراجعته والتعليق عليه الأستاذ السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ونشرته دار الكتب العلمية، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - بدون ذكر سنة نشر).

(8) قام الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود بتحقيق كتاب الحاوي الكبير، ونشرته دار الكتب العلمية، بيروت وكانت الطبعة الأولى سنة (1414 - 1994).

(9) وأسماء البعض «كتاب الوزارة» وأطلق عليه البعض الآخر اسم «دستور الوزير» وطبع في مصر لأول مرة سنة (1929) تحت اسم (أدب الوزير) وقام أكثر من باحث بتحقيقه ونشره، وهو ما يؤكد أهمية الكتاب وكونه دستوراً للوزراء فعلاً، ولقد كشف التحقيق بأن الاسم الحقيقي للكتاب هو «قوانين الوزراء» وهو يمثل مرحلة تالية في فكرة الإمام الماوردي لاستكمال منهجه في فقه القانون العام بعد كتاب الأحكام السلطانية. في التفاصيل يمكن الرجوع إلى تحقيق الدكتور صلاح الدين بسيوني رسلان لكتاب قوانين الوزارة، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق (جامعة القاهرة)، سنة 1985 - ص27 وما بعدها. وكذلك التحقيق والدراسة التي قام بها الدكتور=

الملوك، وكتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر ولعل أهم كتبه في فقه القانون العام وربما أهم كتبه على الإطلاق هو كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية.

ثانياً: التعريف بمنهج الإمام الماوردي في مجال فقه القانون العام:

بعد رسم صورة موجزة لحياة الإمام الماوردي ونشأته وتطور حياته الوظيفية والعلمية، وذكر نبذة عن عصره وظروفه السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية، يقتضي الأمر توضيح منهجه الفقهي، أي طريقته في الاستنباط والمعرفة، وأسباب كسبها وما ترتب على ذلك من نتائج عملية تطبيقية انعكست بالتالي على كتاباته ونظرياته الفقهية. وقد عرفنا من العرض السابق لحياته وعصره، أنه عاش في فترة تحول خطيرة في تاريخ الدولة الإسلامية ونظمها المختلفة، وتناقض فيها الواقع السياسي والاجتماعي المضطرب مع النشاط العلمي والثقافي المزدهر، وامتد العمر بالإمام الماوردي إلى أن تجاوز الثمانين، كان خلالها قد تولى مناصب إدارية وقضائية وسياسية متعددة الأمر الذي انعكس على تفكيره الفقهي وصياغته الفنية الرائعة لنظريات فقه القانون العام بما لم يسبق إليه أحد من قبل، وربما لم يدرك البعض ولم يظن كثير من الباحثين سبقه هذا إلا في القرن العشرين، وعلى الرغم من ذلك ما زال مجهولاً عند كثير من القانونيين على وجه الخصوص، والذين عرفوه لم يعطوه حقه، بل إن بعضهم أنكر عليه سبقه في منهج فقه القانون العام كما فعل المستشرق الإنجليزي «جيب»!

وفي هذا البحث لا نستطيع تفصيل منهجه بكامله، ولكن نكتفي بعرض موجز له، مع تفصيل موقفه من ولاية الاستيلاء، التي تعرف اليوم في فقه القانون

= فؤاد عبد المنعم أحمد، والدكتور محمد سليمان داود. ط ثلاثة. الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، سنة 1978. ولقد سبق لهما نشره تحت عنوان (الوزارة) وقد تبين لهما أن أكثر أصحاب التراجم يطلقون على هذا الكتاب: (قوانين الوزارة) وعليه أعاد طبعه تحت هذا الاسم، انظر تصدر الطبعة الثالثة المشار إليها. وكذلك قام بتحقيقه تحت اسم «قوانين الوزارة» الدكتور رضوان السيد، ط أولى - بيروت: دار الطليعة، سنة 1979 ف.

العام⁽¹⁰⁾ «بنظرية الموظف الفعلي أو الواقعي». والتي تناولها المستشرق جيب بشيء من الشرح، ولم ينصفه إما جهلاً أو جحوداً¹⁴

1 - نكتفي في هذا الموضوع بالتنويه بأهم ما تركه الإمام الماوردي من أفكار فقهاء تضمنها كتابه الشهير «الأحكام السلطانية»، والإلماح إلى بعض آرائه على سبيل المثال، في مجال فقه القانون العام، وذلك على النحو التالي:

فقد بحث الإمام الماوردي فيما يعرف اليوم بالقانون الدستوري، والقانون الإداري، وهما من أهم فروع القانون العام، والصلة بينهما وثيقة جداً فهما متداخلان ويكمل أحدهما الآخر، فالأول موضوعه سلطات الدولة المختلفة مثل السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية، والعلاقة بينها، وهو المقدمة الضرورية للقانون الإداري الذي تقتصر قواعده على تنظيم السلطة الإدارية التنفيذية، بل على جزء منها يعرف بالإدارة العامة. وهو ما فصله الإمام الماوردي في كتابه المشار إليه. فتحدث في الباب الأول عن فكرة الإمامة التي يعرضها بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»⁽¹¹⁾.

وهو تعريف موجز يدل على عمق المعنى وأصالة الفكر، فالدين باعتبار مصدره عند المسلمين، هو وضع إلهي على خلاف ما يقول به الفكر الغربي

(10) وما اقتصرنا على فقه القانون العام والتركيز على بعض نظرياته خاصة، إلا انحيازاً للفرع الذي تخصصنا فيه، ولا نزعم بأننا خبرناه بما فيه الكفاية، ولكن تلمساً لأكبر قدر من التوفيق في عرض وتجليه فقه الإمام الماوردي الذي كان رائداً في هذا المجال، ومع ذلك لم يوف حقه رغم الكتابات الكثيرة نسبياً عنه، ولا ندعي فخراً إذا قلت إنني أحاول تدريس منهجه الفقهي ضمن مادة القانون الإداري الموازن (والقضاء الإداري أيضاً)، وكنت أول من نبه طلاب قسم القانون العام (بكلية القانون - جامعة الفتاح) الذي تنولى أمانته منذ بضع سنين إلى أهمية دراسة فقه الإمام الماوردي وموازينها بالنظم القانونية والقضائية المعاصرة خاصة في مجال فقه القانون العام (الدستوري والإداري والمالي). ولقد تبين من خلال ذلك، أن الدكتور عبد الحميد الرفاعي (وهو من أساتذة القانون العام) كان أول من تناولته بالدراسة في كلية الشريعة جامعة دمشق (ضمن مادة الحقوق الإدارية، سنة 1962) انظر كتابه بعنوان القضاء الإداري بين الشريعة والقانون». ط أولى - دمشق (بيروت): دار الفكر، سنة 1409 - 1989 - ص13.

(11) الإمام الماوردي، الأحكام السلطانية. ط ثالثة - القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، سنة 1393 - 1973. ص5.

المعاصر، وفي مقدمتهم المستشرق جيب: إن الدين وضع اجتماعي، فهو عند المسلمين، يحتاج إلى حراسة فقط، بمعنى تطبيقه السليم، وضمان حمايته بأمن وأمان، لأن الدين قد استقر واكتمل فلا مزيد عليه من أحد، وأتم الله تعالى به النعمة، ورضيه للمسلمين فلا يسخطه. مصداقاً لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (12).

وأما الدنيا فتحتاج إلى سياسة، أي تدبير واجتهاد، وفق الأصول الشرعية المعتمدة التي تقوم عليها مقاصد الشريعة، فهو سياسة شرعية، ولقد عرفها الإمام ابن قيم الجوزية (691 - 751) نقلاً عن ابن عقيل بأنها: «ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى» (13).

وحيث تقوم السياسة بتدبير وإدارة شؤون الجماعة الإنسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها تكون الدولة (14)، فالإمامة إذن جزء من وظائف الدولة، تكملها وظائف أخرى من أهمها الوزارة، ويعمل الإمام الماوردي وجودها بقوله: «لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جمعيه إلا باستنابة. ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد عن الزلل وأمنع من الخلل» (15).

فالوزارة على هذا الأساس تعتبر من أهم وظائف الدولة مع الإمامة، وباستقراء السوابق التاريخية منذ ظهر الإسلام في الجزيرة العربية، وانتقال الرسول ﷺ بعد الهجرة إلى يثرب وتأسيس المدينة، المكونة من شعب غير

(12) سورة المائدة، الآية: 3.

(13) الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية/ تحقيق د. محمد غازي، جدة: دارالمنهني، سنة 1985 - ص14.

(14) د. عبد الله القاضي، السياسة الشرعية (رسالة دكتوراه) ط أولى - طنطا: دار الكتب الجامعية، سنة 1990 - ص352.

(15) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ص22.

متجانس من عرب وغيرهم، ومسلمين ويهود ونصارى، فإن الرسول وضع أول دستور لتنظيم هذا المجتمع المتمثل في الصحيفة، وكان يستعين ببعض أصحابه على معاونته في أمور هذه الدولة الفتية واستمر الحال على ذلك مع شيء من التطوير والانتساع في الاختصاص نتيجة اتساع رقعة الدولة الإسلامية، من كل هذه التطورات والسوابق صاغ الإمام الماوردي نظريته في فقه القانون العام، ومن هنا يقول بشأن الوظائف العامة (الولايات): « وإذا تمهد ما وصفناه من أحكام الإمامة وعموم نظرها في مصالح الملة وتدير الأمة، فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام: فالقسم الأول من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء؛ لأنهم يُستتابون في جميع الأمور من غير تخصيص. والقسم الثاني من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان؛ لأن النظر فيما خُصُّوا به من الأعمال عام في جميع الأمور. والقسم الثالث من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة وهم كقاضي القضاة، وقيب الجيوش، وحامي الثغور ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال. والقسم الرابع من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة، وهم كقاضي بلد، أو إقليم، أو مستوفي خراج، أو جابي صدقاته، أو حامي ثغره، أو قيب جنده، لأن كل واحد منهم خاص النظر مخصوص العمل، ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تعتقد بها ولايته ويصح معها نظره⁽¹⁶⁾ .

ثم تحدث عن هذه الأقسام واحداً بعد الآخر، وكأنه يتكلم بلغة علماء الإدارة المعاصرين، عن التنظيم الإداري ومقوماته، وترتيب الوظائف العامة وتقسيمها إلى مجموعات مختلفة استناداً إلى اختلاف أوصافها وخصائصها المشتركة، بسبب اختلاف واجباتها ومسؤولياتها والشروط الواجب توافرها لشغلها⁽¹⁷⁾ .

(16) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) ص 21.

(17) انظر د. أحمد حافظ نجم، ترتيب الوظائف العامة وتوصيفها وتقويمها (رسالة دكتوراه) القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1979 - ص 11 وما بعدها.

ولقد قسم الوزارة إلى قسمين رئيسيين وهما:

أ - وزارة التفويض وهي: «أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور براهي وإمضاءها على اجتهاده». وهي جائزة مع منصب النبوة الإلهي، بموجب قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لِيِ زَورًا مِّنْ أَهْلِ﴾ ﴿٢٩﴾ هَؤُلَاءِ أَخِي ﴿٣٥﴾ أَشَدُّ بِذِي أَزْرَى ﴿٣١﴾ وَأَشْرَكَهُ فِي أَمْرِي﴾. فمع منصب الإمامة الإنساني أجوز.

ب - وزارة التنفيذ «وحكمها أضعف وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتديره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاية، وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم، وتجدد من حدث مُلِم، ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوالٍ عليها، ولا متقلداً لها».

وهذا الموقف من الإمام الماوردي، يفكرنا بما يعرف في القانون الإداري المعاصر فكرة التفويض في الاختصاصات الإدارية⁽¹⁸⁾، وهو ما يؤكد سبق الفكر الإداري عند المسلمين، ومدى أصالته وعمق دلالته، بما يغني الرجوع إليه عن التطفل على مائدة التشريعات الغربية.

وهكذا، يتضح أن الإمام الماوردي يستمر في إبراز وتفصيل فقه القانون العام في كتابه «الأحكام السلطانية»، ويحلل ما يتضمنه من مبادئ دستورية وإدارية ومالية، من خلال تتبعه لجميع أنواع الولايات، ولعل ما يثير الدهشة والاستغراب عند كثير من المنصفين في مجال فقه القانون العام، بحث الإمام الماوردي في ولاية المظالم (قضاء المظالم) الذي يقول عنه الدكتور عبد الحميد الرفاعي «وجدته بحثاً منسقاً كأحسن ما يكون التنسيق، منظمًا كأحسن ما يكون

(18) في التفاصيل يمكن الرجوع إلى الدكتور محمود إبراهيم الوالي، نظرية التفويض الإداري (رسالة دكتوراه). ط أولى - القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1979 - ص 168 وما بعدها، ومواطن مختلفة من الرسالة.

التنظيم ومبوماً كأحسن ما يكون التوبيع، ومستوعباً لجميع عناصر البحث، حتى لكأنه يكتب بأسلوب وتنظيم علماء اليوم، وهو من علماء القرن الرابع الهجري الموافق للقرن العاشر الميلادي⁽¹⁹⁾. وكان مما تناولته بالدراسة الموازنة والبحث المقارن، في محاضرات مادة القضاء الإداري المقارن (اعتباراً من العام الدراسي 1997) بدبلوم القانون العام بكلية القانون، وكلية الدراسات العليا، بأكاديمية الشرطة، قضاء المظالم عند العلماء المسلمين عامة وعند الإمام الماوردي خاصة، ومقارنته بالقضاء الإداري الليبي والمصري المنقولين عن القضاء الإداري الفرنسي، فتبين مدى التشابه بينهما من حيث تكوين مجلس القضاء واختصاصاته وتطوره، مما يكشف عن مدى عمق وأصالة فكره قضاء المظالم عند المسلمين، فضلاً عن سبق الفكرة في تاريخ النظم القضائية والإدارية في الإسلام. ولقد تناول بعض الباحثين هذا الموضوع وغيره من فروع القانون العام بالدراسة الموازنة مع النظم المعاصرة، حتى يمكن القول بكل اطمئنان بأن الإمام الماوردي يعتبر رائد القانون العام في العالم، لأنه كان أول من درس هذا الفقه وخصه بمؤلف مستقل هو: الأحكام السلطانية⁽²⁰⁾.

وهكذا يتضح منهج الإمام الماوردي في اعتماده على النصوص الشرعية يستنبط منها الأحكام، ويتبين أنه يكثر من الأدلة النقلية والعقلية في المسألة الشرعية الواحدة، فضلاً عن منهجه في استقراء الأحداث والوقائع، وقد ساعده على ذلك درايته بكثير منها، وتولييه وظائف إدارية وقضائية وسياسية متعددة،

(19) عبد الحميد الرفاعي. القضاء الإداري (المصدر السابق ذكره) - ص 14.

(20) يقول الدكتور الرفاعي في المصدر السابق ذكره بعد دراسته المستفيضة للقضاء الإداري المقارن بقضاء المظالم: «وهذا ما جعلني أنزع ما في ذهني من معلومات خاطئة ردها الكثير من أساتذة القانون الإداري في كتبهم الجامعية التي مفادها.. أن النظام القضائي الإداري هو نظام فرنسي..» ص 15. وفي التفاصيل يمكن الرجوع إلى الدكتور حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم (نشأته وتطوره واختصاصاته مقارناً بالنظم القضائية الحديثة). ط ثانية - بيروت دار الجيل، سنة 1408 - 1988. وكذلك رسالة الدكتوراه للدكتور مسعد عواد الجهني، ولاية المظالم في الشريعة الإسلامية (كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر، سنة 1408 - 1988). غير منشورة.

وفوق كل ذلك عقل راجع وفكر محقق، استخدمها في بناء نظرياته الفقهية، ومن بينها نظريته في ولاية الاستيلاء التي تقابل نظرية الموظف الفعلي في فقه القانون الإداري المعاصر، والتي نعرض لها بشيء من التفصيل والتأصيل.

2 - نظرية الموظف الفعلي عند الإمام الماوردي :

- التعريف بالنظرية :

إن الإدارة في الإسلام تقوم على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، واجتهادات الفقهاء على أساس من القيم الإنسانية التي تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا يختلف مفهوم الإدارة في الإسلام عن مفهومها المعاصر، وهو القدرة على استخدام الإمكانيات المادية والبشرية المتاحة بأقصى كفاية لتحقيق أهداف معينة⁽²¹⁾.

فالوسائل البشرية تتمثل فيما يعرف بالموظفين العموميين، فالموظف العام هو: «الشخص الذي يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام تديره أو تشرف عليه الدولة». ولقد اتفق الفقه والقضاء الإداريان على ضرورة توافر ثلاثة عناصر أساسية لاعتبار الشخص موظفاً عاماً وهي:

1 - أن يسهم في العمل في مرفق عام تديره الدولة عن طريق الاستغلال المباشر.

2 - أن تكون المساهمة في إدارة المرفق العام عن طريق التعيين أساساً.

3 - أن يشغل وظيفة دائمة وأن يكون شغله لهذه الوظيفة بطريقة مستمرة لا عرضية⁽²²⁾.

أما الموظف الفعلي (أو الواقعي) فهو الشخص الذي يقوم بمباشرة أعمال الوظائف العامة دون أن تتوافر فيه شروط شغلها، أو لم يصدر قرار من السلطة

(21) د. أحمد إبراهيم أبو سن، الإدارة في الإسلام. ط/ثالثة - القاهرة (المخروطوم): مكتبة وهبة (الدار السودانية للكتب)، سنة 1404 - 1984 ص22.

(22) في التفاصيل يمكن الرجوع إلى رسالتنا للدكتورة، بعنوان: «النظرية العامة للتأديب في الوظيفة العامة». ط أولى. - القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1997 - ص113 وما بعدها.

المختصة بتعيينه فيها. ومثال ذلك تطوع الأفراد للمساهمة في العمل في المرافق العامة في ظروف استثنائية تحقيقاً للمصلحة العامة⁽²³⁾.

والقاعدة في الفقه الإسلامي أن السياسة الشرعية تقوم على الأخذ بالمصالح جملة «فالنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بُعدَ نَظَرِهِ إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروِعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرا، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذبُ المذاق، محمود الغيب، جارٍ على مقاصد الشريعة»⁽²⁴⁾ التي صنفها علماء الإسلام إلى ثلاثة أقسام رئيسية، وذلك نتيجة استقرار ما جاء في القرآن الكريم أساساً، وما تضمنته السنة النبوية الصحيحة تفريعاً وبياناً، يقول الإمام الشاطبي: «إن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها، وقد مر أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام: وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينات ويلحقها مكملاتها. ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد. وإذا نظرنا إلى

(23) الأستاذ محمود صالح، شرح نظام العاملين المدنيين بالدولة ط الثالثة - الإسكندرية: منشأة المعارف، سنة 2000 - ص35. وفي التفاصيل يمكن الرجوع إلى الدكتور مجدي عز الدين يوسف، الأساس القانوني لنظرية الموظف الفعلي (رسالة دكتوراه - كلية الحقوق - جامعة عين شمس). القاهرة: شركة الطويجي، سنة 1988 - ص76 وما بعدها.

(24) الإمام الشاطبي (إبراهيم موسى الغرناطي ت790)، الموافقات في أصول الشريعة (بشرح الشيخ عبد الله دزاز). القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى (تصوير دار المعرفة بيروت) بدون تاريخ نشر - ج4، ص194 - 195.

السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت بها تفرعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام⁽²⁵⁾.

وعلى هذا الأساس يتجه الإمام المارودي إلى تقسيم الولاية على الأقاليم التي تكون الوحدات الإدارية في الدولة الإسلامية (ويمكن أن نطلق عليها تجاوزاً ما يعرف اليوم بالإدارة المحلية) إلى نوعين، ولاية عامة، وولاية خاصة، ويقسم الولاية العامة إلى إمارتين، إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن أضرار.

فالولاية الأولى (ولاية الاستكفاء) هي وظيفة يشغلها الشخص بطريقة مشروعة ابتداءً وانتهاءً، فهي مشروعة أصلاً ووصفاً. أما ولاية الاستيلاء فهي غير مشروعة ابتداءً وإن أجزت انتهاءً، فهي مشروعة وصفاً لا أصلاً ومن هنا فولاية الاستيلاء، وظيفة يشغلها الشخص غصباً وبطريقة معيبة، ومقتضى ذلك أن تقع كل تصرفاته باطلة بطلاناً مطلقاً وفقاً للقواعد العامة سواء في الشريعة الإسلامية أو في القوانين الوضعية.

فهي حالة استثنائية، وصورتها كما يقرها الإمام المارودي هي «أن يتسولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبدّاً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة»⁽²⁶⁾.

— أساس النظرية :

إن الأصل العام — كما تبين — يقضي ببطلان تصرفات الموظف الفعلي، لصدورها من مغتصب للسلطة الإدارية أو من غير مختص قانوناً، إلا أن القضاء

(25) الإمام الشاطبي، الموافقات (المصدر السابق ذكره) — ح4، ص27.

(26) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) — ص33.

الإداري المعاصر أجاز تلك التصرفات في بعض الظروف، وعلى أسس مختلفة، ففي الأوقات العادية، يبرر القضاء الإداري هذه التصرفات استناداً إلى المراكز الظاهرة، وحسن نية الجماهير التي تتعامل مع ذلك الموظف، وأعلن القضاء سلامة هذه الأعمال ضمناً لقاعدة سير المرافق العامة بانتظام وأطراد، وذلك في الأحوال الاستثنائية⁽²⁷⁾، تقول المحكمة الإدارية العليا المصرية: «إن نظرية الموظف الفعلي كما جرى بذلك قضاء هذه المحكمة لا تقوم إلا في الأحوال الاستثنائية البحتة، تحت إلحاح الحاجة إلى الاستعانة بمن ينهضون بتسيير دولاب العمل في بعض الوظائف، ضمناً لانتظام المرافق العامة وحرصاً على تأدية خدماتها للمتفعين بها بأطراد ودون توقف، وتحتم الظروف غير العادية أن تعهد جهة الإدارة إلى هؤلاء الموظفين بالخدمة العامة؛ إذ لا يتسع أمامها الوقت لأتباع أحكام الوظيفة في شأنهم، ونتيجة لذلك لا يحق لهم طلب تطبيق أحكام الوظيفة العامة كما لا يحق لهم الاستفادة من مزاياها، لأنهم لم يخضعوا لأحكامها ولم يُعَيَّنوا وفقاً لأصول التعيين فيها»⁽²⁸⁾.

ولا شك أن ملخص كل هذه المبررات الفقهية والقضائية لنظرية الموظف الفعلي تعود في آخر الأمر إلى فكرة الضرورة، وتحقيق المصلحة العامة، وهو أساس تبرير ولاية الاستيلاء، حيث يقول الإمام الماوردي في عبارة بالغة الحكمة بعد أن بين أن هذه الولاية خارجة عن عرف التقليد الشرعي بشروطه وأحكامه، ولكن في هذا التقليد: «حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية فلا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً، ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع

(27) د. سليمان محمد الطماوي، مبادئ القانون الإداري. الطبعة العاشرة - القاهرة: دار الفكر العربي، سنة 1979 - 2، ص 162 وما بعدها. وكذلك، د. مجدي عز الدين يوسف، الأساس القانوني لنظرية الموظف الفعلي (الرسالة السابق ذكرها) - ص 208 وما بعدها.

(28) مجموعة المبادئ القانونية التي قررتها المحكمة الإدارية العليا (جلسة 29/11/1964) مجلس الدولة، المكتب الفني السنة العاشرة - ج1، ص 91. ولقد أشار القضاء الإداري الليبي في بعض أحكامه بطريقة غير مباشرة إلى فكرة الموظف الفعلي، ولقد تتبع الأستاذ يوسف الدوكلي هذه الأحكام ضمن أطروحته للماجستير التي يعدها تحت إشرافنا بعنوان «نظرية الموظف الفعلي» دراسة موازنة.

الاستيلاء والاضطرار، ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين شروط الممكنة والعجز⁽²⁹⁾.

ومع أن هذه الحالة تمثل استثناء على القاعدة العامة، فإن الإمام الماوردي وضع لها شروطاً تمثل مناهج شرعيتها وتبريرها، أشد قسوة من القيود والضوابط التي وضعها الفقه والقضاء في النظم الإدارية والقضائية المعاصرة حيث يقول الإمام الماوردي: «والذي يتحفظ بتقليد المستولي (الموظف الفعلي) من قوانين الشرع سبعة أشياء، فيشترك في التزامها الخليفة المؤلّي والأمير المستولي وجوبها في جهة المستولي أغلظ:

أحدها: حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة وتدير أمور الملة، ليكون ما أوجب الشرع من إقامتها محفوظاً وما تفرع عنها من الحقوق محروساً.

والثاني: ظهور الطاعة الدينية التي يزول معها حكم العناد فيه، ويتنفي بها إثم المباینة له.

والثالث: اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون للمسلمين يد على من سواهم.

والرابع: أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة، والأحكام والأفضية فيها نافذة لا تبطل بفساد عقودها، ولا تسقط بخلل عهودها.

والخامس: أن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحه أخذها.

والسادس: أن تكون الحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق، فإن جنب المؤمن جَمْعٌ إلا من حقوق الله وحدوده.

والسابع: أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعاً عن محارم الله، يأمر بحقه إن أطيع ويدعو إلى طاعته إن عُصي.

(29) الأحكام السلطانية (المرجع السابق ذكره) - 33.

فهذه سبع قواعد في قوانين الشرع يحفظ بها حقوق الإمامة وأحكام الأمة فلاجلها وجب تقليد المستولي⁽³⁰⁾.

ويستفاد من هذه الشروط أن إمارة الاستيلاء ليست سوى تطبيق للقاعدة الشرعية المسلّم بها في الفقه الإسلامي، التي تقول إن الضرورات تبيح المحظورات، ومن المستقر عليه في الفقه الإسلامي أيضاً، أن الضرورات ترجع إلى خمسة أمور وهي، حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ومن هنا يظهر مدى الارتباط بين الضرورات ونظرية الضرورة التي تقوم عليها فكرة تبرير الموظف الفعلي في الفقه الإسلامي، حفاظاً على وحدة المسلمين وتجنباً للفتن وإارقة الدماء⁽³¹⁾، يقول الله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ﴾⁽³²⁾ ويقول أيضاً: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾⁽³³⁾.

ويستطرد الإمام الماوردي في تفصيل أحكام ولاية الاستيلاء (نظرية الموظف الفعلي) بشيء من التاصيل الفقهي الذي يقوم على فلسفة المقاصد الشرعية، حيث يقول: «فإن كملت فيه (المستولي) شروط الاختيار كان تقليده حتماً استدعاءً لطاعته ودفعاً لمشاقته ومخالفته، وصار بالإذن له (الإجازة الشرعية) نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة، وجرى على من استوزره واستتابه لأحكام من استوزره الخليفة واستتابه، وجاز أن يستوزر وزير تفويض ووزير تنفيذ». يفهم من ذلك أن المستولي (الموظف الفعلي) إذا أقره الخليفة بمعنى أصبح على توليه للوظيفة الصبغة الشرعية، فإنه يمكن أن يمارس صلاحيات السلطة المركزية باعتباره ممثلاً ونائباً لها طبقاً لأصول التدرج الرئاسي

(30) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) - ص 34.

(31) الدكتور محمد أبو فارس، القاضي أبو علي الفراء وكتابه الأحكام السلطانية (رسالة دكتوراه - كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر) ط ثانية - بيروت: مؤسسة الرسالة، سنة 1403 - 1983 - ص 369. وهو يقرر بعد البحث والتنقيب والمقارنة الدقيقة أنه «تأكد لدينا بما لا يدع مجالاً للشك، بأن الماوردي هو السياق في هذا الشأن، وكتابه أسبق من كتاب أبي علي الفراء، وأن الأخير قد نقل ما راق له من كتاب الماوردي وتأثر به في تبويبه وتفريعاته». ص 544.

(32) سورة البقرة، الآية: 191.

(33) سورة البقرة، الآية: 217.

المعروف في التنظيم الإداري المعاصر، أو أن يمارس سلطات مستقلة في حالة انطباق شروط التنظيم الإداري اللامركزي (الذي يمثل الإدارة المحلية).

حيث تستقل السلطات المحلية بممارسة شؤونهم المحلية باستقلالية كاملة لا يحدها إلا قيد السياسة العامة للدولة.

ولكن ما هو التصرف الشرعي إذا ما اختلت الشروط ولم تكتمل في المستولي؟

يمضي الإمام الماوردي في الإجابة عن ذلك حيث يقرر: «فإن لم يكمل في المستولي شروط الاختيار جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاء لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته، أو كان نفوذ تصرفه في الأحكام والحقوق موقوفاً على أن يستيب له الخليفة فيها لمن قد تكاملت فيه شروطها؛ ليكون كمال الشروط فيمن أضيف إلى نيابته جبراً لما أعوز من شروطها في نفسه، فيصير التقليد للمستولي والتنفيذ من المستتاب».

ويفصح الإمام الماوردي عن الأساس الشرعي للموظف الفعلي بعبارة لا تدع مجالاً للشك، ولا تسمح (لجيب) أن ينكرها وهي قوله: «وجاز مثل هذا (ولاية الاستيلاء وما ترتب عليها) وإن شذ عن الأصول (باعتباره استثناء من القاعدة العامة) لأمرين: أحدهما أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة. الثاني: أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة»⁽³⁴⁾.

وإذا قامت ولاية الاستيلاء على هذه الشروط والاعتبارات الشرعية، فإن الإمام الماوردي - تأكيداً على حقيقتها ومزيداً من تفصيل أحكامها - يوضح الفروق بينها وبين الولاية الطبيعية؛ أي ولاية الاستكفاء، بقوله: «فلذا صحت إمارة الاستيلاء (على الأسس التي ذكرها) كان الفرق بينها وبين إمارة الاستكفاء من أربعة أوجه: أحدها: أن إمارة الاستيلاء متعينة في المتولي، وإمارة

(34) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) - ص 34.

الاستكفار مقصورة على اختيار المستكفي. والثاني: إن إمارة الاستيلاء مشتملة على البلاد التي غلب عليها المستولي، وإمارة الاستكفاء مقصورة على البلاد التي تضمنها عهد المستكفي. والثالث إن إمارة الاستيلاء تشتمل على معهود النظر ونادره، وإمارة الاستكفاء مقصورة على معهود النظر دون نادره. والرابع أن وزارة التفويض تصح في إمارة الاستيلاء، ولا تصح في إمارة الاستكفاء لوقوع الفرع بين المستولي ووزيره في النظر، لأن نظر الوزير مقصور على المعهود، وللمستولي أن ينظر في النادر والمعهود، وإمارة الاستكفاء مقصورة على النظر المعهود فلم تصح معها وزارة تشتمل على مثلها من النظر المعهود، لاشتباه حال الوزير بالمستورز⁽³⁵⁾.

وخلاصة القول

إن الإمام الماوردي كان فيلسوفاً حكيماً، لا لأنه قد وضع بناءً فلسفياً متكامل الجوانب، ولم يقصد أن يقيم فلسفة نظرية خالصة، ولم يحاول تجديد أو بعث مذاهب علم الكلام، بل نقول إنه كان فيلسوفاً بمعنى حبه للحكمة، والبحث عما وراء النصوص الشرعية من مقاصد وغايات، وهداية السلوك الإنساني وتوجيهه لممارسة الفضائل الأخلاقية المؤدية إلى تلك الأهداف.

ولقد كان فقهاءً رائداً له نظرية متكاملة في فقه القانون العام لم يُسبق إليها، ولقد واجه الحياة العملية بروح النقد، ووقف من المجتمع موقفاً واقعياً وداعياً إلى نبذ التقليد، والنهوض للبحث عن الحقيقة بهمة المجتهد ومنطق العقل، واستنباط الآراء والأحكام عن طريق إعمال النظر والفكر، بالاعتماد على الدليل وإقامة البرهان.

وإذا كان بعض المستشرقين اتهم الماوردي بأنه مثالي، فعند تناول ولاية الاستيلاء (الموظف الفعلي أو الواقعي) اتهمه «هاملتون جيب» بأنه يعوزه السند القانوني، وينكر عليه الاستناد إلى نظرية الضرورة وفكرة المصالح العامة.

(35) الأحكام السلطانية (المصدر السابق ذكره) - ص 34.

فنظرية الضرورة بعمومها تنطبق على كل أحوال الإنسان وسائر تصرفاته، أما المصلحة العامة فهي مدار الفقه كله، بل تمثل الأساس الذي تقوم عليه نظرية القانون الإداري برمتها، والذي لا شك فيه أن المدرسة الإنجليزية لا تعترف بالتقسيم الموضوعي للقانون إلى عام وخاص، ومن هنا تنكر وجود قانون إداري أصلاً، يقول الفقيه الإنجليزي دايسي (Dicey) «إن إنجلترا والدول التي أخذت عنها مدنياتها مثل أمريكا لا تعرف نظام القانون الإداري، ولا المبادئ التي قام عليها هذا النظام»⁽³⁶⁾ بل تذكر بعض الروايات أنه قال: ولا تريد أن تعرفها.

ولعل هذا المذهب الفقهي يكشف عن حقيقة الصراع بين الثقافتين الإنجليزية والفرنسية - ونحن بينهما كشقي رحي - وبالتالي انعكست على نفسية «هاملتون جيب» وقام بإسقاطها على الثقافة الإسلامية عامة وعلى فقه القانون العام عند الإمام الماوردي خاصة⁽³⁷⁾. وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ دَوْلَةٍ تُدْفِعُ عَنْهُمْ سَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽³⁸⁾.

يضاف إلى ذلك أن الإحاطة باللغة العربية وأساليبها وأسرارها الظاهرة والخفية بين عشية وضحاها، لا يقبل في منطق العقل المحقق والفكر المدقق،

(36) في التفاصيل يمكن الرجوع إلى الدكتور محمد زهير جرانة، الأمر الإداري ورقابة المحاكم القضائية له في مصر (رسالة دكتوراه - كلية الحقوق الجامعة المصرية، سنة 1354 - 1935) - ص 44 وما بعدها. وكذلك الدكتور محمد فواد مهنا، القانون الإداري العربي. ط 2 - القاهرة: دار المعارف، سنة 1965 - ص 58 وما بعدها.

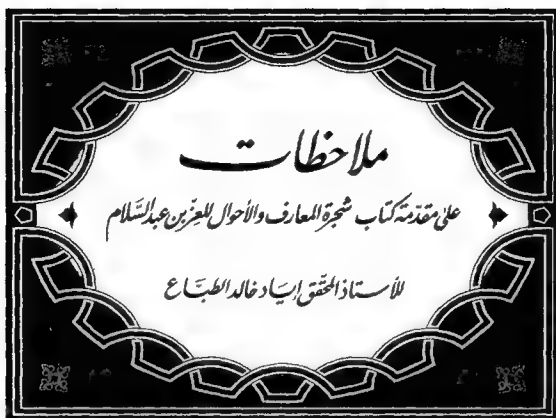
(37) وإن تعجب من موقف المستشرق الإنجليزي فعجب ما قاله الدكتور محمد علي الغلايني في رسالته لنيل درجة الدكتوراه في السياسة الشرعية بعنوان: «الإمام الماوردي وأثره في الفقه الدستوري» كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر. سنة 1394 - 1974، وهي غير منشورة، حيث يرى أن مناقشة جيب للماوردي بشأن ولاية الاستيلاء في مجموعها على حق؟ ص 209. ونحن من جانبنا نرى أن دراسة جيب عن نظرية الخلافة عند الإمام الماوردي هي دراسة سطحية تافهة، كما هو الطابع العام لكل ما كتبه في مجال الثقافة العربية الإسلامية، وليس هذا بدءاً من الرأي، بل هو حقيقة ما قرره عنه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «موسوعة المستشرقين» ط. أولى - بيروت: دار العلم للملايين، سنة 1984 - ص 105 وما بعدها.

(38) سورة العنكبوت، الآية: 14.

ناهيك أن يكون فقيهاً مُمَحَّصاً، وناقداً مجتهداً في علوم الشريعة ومناهجها، ولكن عمل المستشرقين كله مبني على قاعدة محددة - سبق ذكرها - وهدف معين مقصود لذاته، يقول الله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِمَّا بَعَثَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَرُوا وَاصْطَفُوا حَتَّىٰ نَأْتِيَ اللَّهَ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽³⁹⁾.

والحمد لله أولاً وآخراً.

(39) سورة البقرة، الآية: 109.



و. محمد مصطفى باحاج

كتاب شجرة المعارف والأحوال، وصالح الأقوال والأعمال، للعز بن عبد السلام سلطان العلماء المتوفى عام (660هـ) من أهم الآثار العلمية التي تمثل شخصيته، وقد امتدحه الإمام الفقيه تاج الدين السبكي (ت 771هـ) بقوله: «شجرة المعارف: حسن جداً». ولقد أزمعت عندما كنت في بريطانيا (1984) أن أعكف حالما أعود إلى بلدي في طرابلس الغرب على تحقيق آثار سلطان

(*) أخيراً حطت بي سفائن الأيام في جزيرة مالطا، لأعمل مستشاراً للغة العربية وأقوم بالتدريس في جامعتها، وإذا بي وحيداً وبعيداً عن ضجيج الأهل وأثقال الحياة في طرابلس، فوجدتني أعود بحماس إلى مصاحبة العز بن عبد السلام مستكلاً القسم الثاني من كتابه المجاز، وتذكرت قراءتي للمقدمة التي كتبها أخي الأستاذ إيداد في تحقيقه كتاب شجرة المعارف، فانكببت عليها، وهانذا أقدم إلى القراء الأفاضل ما تيسر من ملاحظات عليها، آملاً الإفادة منها إن شاء الله تعالى.

العلماء، فكاتبت عدة مكتبات عالمية للمخطوطات، ونجحت في جمع كثير من المخطوطات، ومن بينها المخطوط (شجرة المعارف) هذا، لكن الرياح لم تأت كما تشتهي السفن، بل وجدتي قارباً تتقاذفه أمواج الحياة العاتية، فلم أتمكن من فعل شيء مما كنت أحلم به وأمّتي النفس بتحقيقه.

و شاء الحق سبحانه أن أعرف على أخي الأستاذ المحقق إياد خالد الطباع مراسلةً، وأن يهديني ما وفقه الله إلى إنجازه من آثار سلطان العلماء، ومن بينها كتاب شجرة المعارف، فكانت فرحتي لا توصف، وحمدت الله على أنه هياً أخانا الطباع وأكرمه بإنجاز ذلك الحلم الذي كان يداعبني سنوات طويلة.

قرأت مقدمة الأستاذ إياد لهذا الكتاب، ودوّنت عدة ملاحظات عجلى بقلم الرصاص على هامشه، وظللت أتصيد الظرف المواتي، لأكتب بتلك الملاحظات إليه، علّه يفيد منها في مستقبل أعماله، وعندما يعيد طباعة (شجرة المعارف) ثانية، وحده أو ضمن سلسلة مؤلفات ابن عبد السلام سلطان العلماء.

الملاحظات

* ميلاد العزّ بن: عبد السلام:

جاء في ص(7) تحت عنوان: سيرة المؤلف، أن العزّ ولد سنة 577هـ، وهو ما يقول به بعض المؤرخين، غير أن مؤرخين آخرين كالذهبي في (العبر ج5/ ص260) والأسنوي (ج2/ ص198)، والأزهري في مخطوطه (التحفة البهية في طبقات الشافعية ص139) ذكروا بأن ميلاده كان في سنة 578هـ.

* أساتذته:

يلاحظ القارئ أن الأستاذ المحقق قدّم منهم (عبد اللطيف بن شيخ الشيوخ البغدادي)، وآخر اسم (سيف الدين الأمدي، وهو من كبار أساتذة العز،

وكان الأحرى به ترتيب الأساتذة، بحسب شهرتهم العلمية وصلة العز وتأثره بهم.

* تلاميذه :

هنا أيضاً لم يراع الأستاذ المحقق عند استعراضه أسماء بعض تلاميذ العز الترتيب الواجب في حقهم، فقد ذكر (أبا شامة المقدسي) ثم (جلال الدين الدشناوي...) ثم (ابن دقيق العيد) وهو أشهر تلاميذه وآخرهم ذكراً هنا، ولم يرد ذكر قرينه الشهير (شهاب الدين القرافي)، إذ المعروف أن علاقة هذين التلميذين اللامعين بشيخهما العز كانت طويلة ومتينة ومتميزة أكثر من سواهما من تلاميذه.

ويلاحظ أن هناك سهواً في تحديد سنة وفاة (جلال الدين الدشناوي) كما ورد في (ص9) من مقدمة الأستاذ المحقق، فهي (697هـ) وليس (677هـ). وهناك سهو آخر في (ص11 السطر الأخير): ومن البدع التي أنكرها صلاتي الرغائب ونصف شعبان. والصواب كما هو واضح: صلاتا الرغائب ونصف شعبان.

* مترجموه :

ساق الأستاذ المحقق في متن مقدمته عدداً كبيراً من المصادر والمراجع التي ترجمت للعز، لكنها جاءت مختلطة فيها المخطوط والمطبوع، وكان الأجدر أن يفصل المخطوط فيها عن المطبوع.

هذا أولاً، أما ثانياً فهو اعتماد الأستاذ المحقق - كما أشار في هامش ص17 - في ذكر أكثر المراجع والمصادر، على ما ذكره الندوي في تحقيقه كتاب (الفوائد في مشكل القرآن) ص273، وما ذكره الدكتور علي الفقير في كتابه (الإمام العز بن عبد السلام) 58/1. والحق أن الأولى والأدق هو الرجوع إلى تلك المظان مباشرة، دون الاعتماد على ما ذكرته تلك المصادر الثانوية، تحقيقاً للدقة العلمية المطلوبة، وتوثيقاً للشيء من مصدره الأصلي.

وقد ورد في (ص18 س4): ويدر الدين الحسن بن حبيب. ولكن الصواب: بدر الدين الحسين بن حبيب.

ورود في (ص19) ما نصه: وأفرد في ترجمته ابنه عبد اللطيف المتوفى سنة 695هـ، حيث صنف: «إيضاح الكلام فيما جرى للعز بن عبد السلام في مسألة الكلام»، وهذا خطأ صوابه أن مؤلف هذه الرسالة هو شقيقه فخر الدين محمد بن العز بن عبد السلام. ويرجع السبب في هذا الخطأ إلى السبكي في طبقات الشافعية الكبرى، وعنه نقل بعض القدماء وبعض الدارسين المحدثين، ومنهم الأستاذ المحقق هنا. قارن بما ورد في مقدمة (مجاز القرآن) للعز بن عبد السلام، تحقيق صاحب هذه الملاحظات.

* مؤلفاته:

لقد أفاض الأستاذ المحقق في فحص مؤلفات ابن عبد السلام وتأصيلها والإشارة إلى مظان مخطوطاتها، وهو جهد رائع يعكس مدى اهتمامه بتراث هذا العالم الفذ، وسعة جهوده في تتبع تراثه القيم، غير أن هناك بعض الملاحظات، وهي كالآتي:

● كتاب (شرح حديث أم زرع): ذكره الأستاذ المحقق في (ص22)، كما ذكره قبله الوهبي في كتابه (العز بن عبد السلام) الرياض 1982 ص129. وهذا الأثر لم يرد له ذكر في جميع تراجم العز المخطوطة والمطبوعة، ولعله كان جزءاً من أحد كتبه.

● قصة وفاة النبي ﷺ: ذكرها الأستاذ المحقق في (ص23)، وذكرها قبله بروكلمان (1/ 554 في الأصل الألماني)، والقرعي في كتيبه (سلطان العلماء - القاهرة 1964 - سلسلة كتب إسلامية 41) ص29، ورضوان الندوي (ابن عبد السلام - دمشق 1961) ص83، والوهبي في كتابه المذكور سلفاً ص157، وقد وقفت على نسخة مخطوطة منها، فوجدتها بأسلوب عامي لشخص مجهول، لا تمثل - فيما أعتقد - أسلوب العز ولا تحمل روحه العلمية.

● ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام: وقد وفق الله الأستاذ المحقق نفسه، فأتم تحقيق هذا الأثر، وصدر ضمن سلسلة (مؤلفات الإمام العز بن عبد السلام (8)، بناء على نسختين في المكتبة الظاهرية، وقد قمت أيضاً بتحقيقه منذ سنوات بعيدة بناء على نسختين: واحدة من الظاهرية، وأخرى من كوينهاجن، ولم يكتب له أن ينشر حتى الآن.

● مجلس في ذم الحشيشة: ذكره المحقق في (ص23)، كما عزاه إلى العز بروكلمان (768/1) في الأصل الألماني) ورضوان في كتابه المذكور (ص83)، والوهبي في كتابه المذكور (ص157)، ومصطفى عاشور في مقدمة تحقيقه (فتاوى سلطان العلماء) - القاهرة 1987 ص7. والواقع أن هذا الأثر لم يرد له ذكر في جميع مصادر ترجمة ابن عبد السلام القديمة، ولعله جزء من أحد كتبه.

● كتاب الأنواع في علم التوحيد: ذكره الأستاذ المحقق في (ص24)، كما ذكره قبله بروكلمان (554/1)، والقرعي ص28، ورضوان ص76، غير أن المصادر القديمة التي ترجمت للعز لم تذكر له هذا الأثر. وقد تبين لي من خلال شريط مصور لدشت في إحدى مكتبات أوروبا أن هذا الأثر هو اختصار لشرح ولي الدين المنفلوطي (ت774هـ) على عقيدة ابن عبد السلام، وقد أشار إلى هذا حاجي خليفة في كشف الظنون (ص1143) والبغدادي في إيضاح المكنون (ج2/ص166).

● الرد على المبتدعة والحشوية: ذكره الداودي في طبقات المفسرين 314/1 كما أشار الأستاذ المحقق، وقد أصاب حين عَقَبَ على ذلك بقوله: «ولعله (ملحة الاعتقاد). هذا وقد طبعت ملحة الاعتقاد أو العقائد في القاهرة عام 1370هـ، كما أشار الأستاذ الطباع في هامش (4 من ص24)، تحت عنوان «إيضاح الكلام فيما جرى لعز الدين بن عبد السلام في مسألة الكلام» معزواً خطأ لابنه عبد اللطيف، اعتماداً على ما جاء في طبقات السبكي، والصحيح - كما تقدمت الإشارة - أنَّ مؤلفها هو شقيقه فخر الدين محمد بن العز.

● رسالة في القطب والغوث والأبدال الأربعين وغيرهم: ساقها الأستاذ

المحقق ص(24 - 25)، وأشار إلى أن ذكرها ورد عند حاجي خليفة والبغدادي (هدية العارفين)، وعنهما نقل كل من: القرعي (ص29) ورضوان (ص82) والوهيبي (ص154). واستناداً إلى أن هذه الرسالة لم ترد في أي من تراجم العز، فإني أرجح أنها لشخص يشبهه في الاسم، وما نسبتها لدى حاجي خليفة والبغدادي إلا من قبل الخلط الذي يشيع لدى هذين الرجلين، والله أعلم.

● وصية الشيخ عز الدين: أضيف هنا إلى ما ذكره الأستاذ الطباع أن هذه الوصية المذكورة في كتاب العز نفسه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» القاهرة 1/ 198 - 205.

● رسالة في الزهد: ذكرها المحقق في (ص25)، ولكن لم يأت لها ذكر في جميع تراجم العز القديمة، ولعلها هي ذاتها رسالة «شرح حديث أبي ذر» التي أشار إليها بروكلمان وبعض المؤلفين المعاصرين (راجع كتاب مجاز القرآن - هامش 129 من ص35)، واستناداً إلى أن كليهما لم تذكر في المصادر القديمة، فالأغلب أنهما رسالتان لا علاقة لهما بالعز، والله أعلم.

● نبذة في الرد على القائل بخلق القرآن: ذكرها المحقق في (ص25)، وكذلك الوهيبي في (ص132)، ولم يرد لها أي ذكر في تراجم المؤلف في المصادر القديمة، ولعلها جزء من أحد كتبه.

● قاعدة الواسطة: أضيف إلى الهامش الذي ذكره الأستاذ المحقق (هامش 4 ص25)، أن الدكتور رمضان ششن ذكر هذا الأثر في كتابه (نواذر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا ج2/ ص218 ط. دار الكتاب الجديد - بيروت، 75 - 1981)، غير أن تراجم العز القديمة لم تذكر هذا الأثر، وهو ما يرجح أنه ليس له.

● الفوائد في اختصار المقاصد: ورد في مقدمة المحقق هنا (ص29)، وهو أحد عناوين كتاب (القواعد الصغرى) الذي اختصر فيه العز كتابه المعروف (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، والجدير بالذكر هنا أن هذين الكتابين

وردا بتسميات متفاوتة في مختلف تراجم العز. (انظر مقدمة كتاب مجاز القرآن ص 29).

● الفتاوى الموصلية: أشار الأستاذ المحقق في هامش (1) من ص 28 من مقدمته إلى أنه طبع للعر «كتاب الفتاوى» بتحقيق عبد الرحمن بن عبد الفتاح، بدار المعرفة - بيروت، سنة (1406هـ)، اعتماداً على ثلاث نسخ، وأضيف هنا أن هذا الكتاب نشر بعنوان «فتاوى سلطان العلماء العز بن عبد السلام» بتحقيق مصطفى عاشور، اعتماداً على نسختين من تلك النسخ التي أشار إليها الأستاذ الطباع، ونشرته مكتبة القرآن بالقاهرة عام 1987م، والجدير بالملاحظة هو أن محقق هذا الكتاب لم يبين لنا أهو الفتاوى الموصلية، أو هو الفتاوى المصرية، ويبدو - كما يقول الأستاذ الطباع - أنه نبذ متفرقة من فتاوى العز. والحق أنه هذا التحقيق مثقل بالمآخذ، وهو ما يدعو إلى إعادة تحقيقه تحقيقاً علمياً دقيقاً.

● أحكام الجهاد وفضائله: جاء في مقدمة الأستاذ الطباع هكذا «وفضله» بدلاً من «وفضائله». وبالرجوع إلى مصادر ترجمة العز، لا نجد له ذكراً فيها. ومع ذلك، فقد علمت بأن دار الوفاء بمكة المكرمة قد نشرته عام 1986م بتحقيق الدكتور نزيه حماد، ولم أتمكن حتى الآن من الاطلاع عليه، حتى أتأكد من مسألة نسبته إلى العز وموقف المحقق منها.

● شرح منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب: أشار الأستاذ الطباع إلى أن اللذين نسباه إلى العز بن عبد السلام هما حاجي خليفة، والبغدادى صاحب هدية العارفين. وهنا نعيد ما أسلفناه وهو أن هذين الرجلين كثيراً التخليط، وعنهما نقل أيضاً القرعي ورضوان والوهيبي وغيرهم استناداً إلى أن المصادر القديمة لم تذكر هذا الشرح، ولم تنسبه للعر، وأرجح أنه ليس له، وإنما لِسَمِي له آخر، والله أعلم.

● العماد في موارث العباد: وهو من تأليف شهاب الدين (وليس عز الدين كما ورد لدى الأستاذ المحقق) ابن عبد السلام بن محمد المنوفي (ت 931هـ)،

راجع البغدادي في هدية العارفين ج1/ ص140 - 141، والزركلي ج1/ ص140، وقارن بما لدى الوهبي ص161.

● فرائد الفوائد وتعارض القولين لمجتهد واحد: وهو من تأليف صدر الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن إسحاق السلمي الشافعي المناوي، كما جاء في النسخة الموجودة بمكتبة الإسكندرية، وليس شمس الدين، وأضيف أنه من وفيات عام (803هـ). انظر كحالة (ط. 1960) ج8/ ص192.

● مبهج الرائد، بالضوابط الفرائد: هكذا ذكره المحقق (ص30)، والصواب أن عنوانه هو: مبهج الرائض بضوابط الفرائض، وكان موجوداً في المكتبة الظاهرية تحت رقم (60)، وقيل إنه اختفى. أما مؤلفه فهو محمد بن عبد الدائم بن موسى النعيمي العسقلاني البرماوي، أبو عبد الله، شمس الدين المتوفى عام (831هـ)، انظر الأعلام (ط5) ج6/ ص188.

● كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار: وقد أشار الأستاذ المحقق في هامش (3) ص30 إلى أن الدكتور مختار هاشم قد حققه ونشرته دار الطباع بدمشق، وأضيف هنا أن المستشرق ج.هـ. جارسين دي تاسي قام بتحقيقه وطبعه في باريس عام 1821م.

● نخبة العربية في ألفاظ الآجرومية: وهو. كما ذكر المحقق. من تأليف أحمد بن محمد بن عبد السلام، وأضيف هنا أن وفاته كانت عام 931هـ.

● بحار القرآن: ذكره المحقق (ص31)، وهو فعلاً تحريف واضح لعنوان «مجاز القرآن» للعر، ومعلوم أن له عنواناً آخر بدلاً هو «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» الذي طبع لأول مرة عام 1313هـ، ثم صوّر أكثر من مرة، حتى وفق الله فقامت بتحقيقه عام 1984، ثم نشرته كلية الدعوة الإسلامية في طرابلس - ليبيا عام 1401هـ.

● مسائل الطريقة في علم الحقيقة: نسبه - كما ذكر الأستاذ الطباع في هامش ص(33) إلى العز كل من البغدادي في إيضاح المكنون ص586، وبروكلمان 555/1 من النسخة الألمانية، والوهبي ص155، وقد طبع في مصر عام

1322هـ، ثم في طنطا عام 1995م بتحقيق ضعيف للأستاذ (طه عبد الرؤوف سعد) منسوباً خطأ للعز سلطان العلماء، والصحيح أن مؤلفه الحقيقي هو: أبو محمد عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي المتوفى عام (678هـ).

● مختصر الكشاف: ذكره المحقق ص(31)، ولكن استناداً إلى أن هذا العنوان لم يرد في كل التراجم القديمة للعز، فإن نسبته له باطلة.

● الكلام على شرح الأسماء الحسنى: أشار الأستاذ المحقق إياد الطباع في مقدمته لتحقيق كتيب (معنى الإيمان والإسلام) الطبعة الأولى في 1413 ص5 إلى أن هذا الأثر العلمي ورد ذكره في «رسالة في التراجم» لمجهول، في المكتبة الظاهرية رقم (4616). وقد ذكره أيضاً بعنوان «شرح الأسماء الحسنى» مَعزُوًّا للعز بن عبد السلام، كل من ابن الملقن في كتابه (طبقات الشافعية) مخطوطة رقم (108 هنت) بمكتبة بدليان - أكسفورد - ص72 (أ)، وابن قاضي شهبة في كتابه (طبقات الشافعية) مخطوط رقم (362)، 23 ADD) في المكتبة البريطانية في لندن. أما سائر المصادر القديمة فلم تذكر له هذا الكتاب.

● الألفاظ في النحو: ذكره الأستاذ الطباع في مقدمة تحقيقه كتيب العز «معنى الإيمان والإسلام» ص5، مشيراً إلى أن السيوطي ذكره في كتابه «الأشباه والنظائر في النحو 2/ 669 - 672»، غير أن جميع تراجم العز القديمة والحديثة لم تذكر هذا، ولعل السيوطي وَهَمَ في نسبته هذه.

من خلال تأمل عناوين تلك الكتب التي نسبت للعز بن عبد السلام والتي سبقت الإشارة إليها، لاحظنا أن هذه النسبة لا تعود إلى تاريخ أبعد من القرن الحادي عشر الهجري، حيث وجدنا حاجي خليفة، ثم الباباني البغدادي من بعده في فترة متأخرة، هما مصدر تلك النسبة، وعنهما نقل بروكلمان وسائر المؤلفين المحدثين. ونحن إذاتفحصنا التراجم القديمة ثبت لدينا أنها خلو من تلك الآثار المنسوبة إليه، وهو ما يؤكد بطلان هذه النسبة.

وتبقى هناك آثار أخرى لم يشر إليها الأستاذ المحقق في مقدمة تحقيقه
شجرة المعارف، وهي:

1 - رسالة في علم التوحيد (خ): وهي صفحة واحدة على ما يقول الوهبي
في كتابه ص(130)، ولا نعرف مصدر هذه العزو، ولعلها جزء من كتاب
للعز، لأن تراجمه لم تذكرها أيضاً.

2 - رسالة في شرح حديث أبي ذر (خ): وقد ذكرها بروكلمان في النسخة
الألمانية (الملحق 1/767)، وعنه نقل القرعي في ص29 ورضوان.



أ. عبد الباسط درور

لا يختلف اثنان فيما تتميز به وسائل الإعلام الحديثة من قدرة كبيرة وغير مسبوقة، على نقل المعلومات بسرعة فائقة وعلى أوسع نطاق، من الظواهر بالغة الأهمية التي تؤثر سلباً أو إيجاباً على الثقافات الإنسانية والهويات الحضارية المميزة لمختلف المجتمعات البشرية في جميع أنحاء الدنيا، حتى على الدول والمجتمعات المتقدمة صناعياً واقتصادياً كاليابان وأوروبا وأمريكا الشمالية⁽¹⁾

(1) في فرنسا تبرز هذه المسألة حيث يتسع الاحتجاج على الأفلام الأمريكية وملاهي ديزني قرب باريس، وتلج الحكومة الفرنسية على فرض ضرائب على الإنتاج الثقافي الوارد من الولايات المتحدة الأمريكية؛ وفي بريطانيا هزت حادثة إقدام طفلين على قتل طفل ثالث، حيث جاء سيناريو الجريمة مطابقاً لسيناريو أحد أفلام الرعب الأمريكية. ويمكن الاستشهاد بتجارب وممارسات المنظمات المناهضة للإمبريالية الثقافية؛ إذ تنشط داخل أمريكا وأمريكا اللاتينية منظمة (فير)، حيث تشد الدقة والنزاهة في التغطية الصحفية، وتولى مراقبة التحيز في =

ملحوظة: تتغير الأرقام إلى الأرقام العربية، وبذلك فهو أيضاً يشكّل عبئاً على بلدان العالم المتخلفة صناعياً واقتصادياً، لأن إمكانياتها العلمية والصناعية والتكنولوجية المتواضعة تجعلها من الأقطار المتلقية للموجات المتدافعة المتلاحقة من المعلومات المتدفقة عليها من الدول الصناعية المتجة، والموجهة لصناعة الإعلام العالمية، حاملة في ثناياها ضرباً من القيم الثقافية والمناهج السلوكية المغايرة، بل الهدامة، لما عند البلدان النامية - من قيم ثقافية وحضارية خاصة ومميزة⁽²⁾ -، علماً أن سوق الإعلام محتكر بشكل كلي تقريباً من قبل أربع وكالات كلها غربية⁽³⁾، وكل إذاعات وتلفزيونات وصحف العالم مشتركة بهذه الوكالات الأربع⁽⁴⁾، وهذه الدول المسيطرة على هذه الوكالات الإعلامية تمثل عُشر سكان العالم، وهم الذين يهددون اليوم تسعة الأعشار الأخرى من

= أداء وسائل الإعلام الأمريكية، وتستند بالوثائق تشويهات إمبريالية الإعلام وتزييفها للوقائع والعمليات والحقائق، وللمنظمة مجلة خاصة دورية اسمها (تشافسكي)، (انظر) محمد سعيد مضية، إمبريالية الإعلام، وحدة الثقافة العربية مرجع سابق، ص 220، 221. حول الخلاف الأوروبي الأمريكي على السينما (راجع) نور الدين الفريضي، مطالب أوروبية باستبعاد السينما من النجاة، العالم اليوم 19/10/1993. ومصطفى مرجان، اتفاق على الزراعة والطيران وخلاف على التلفزيون والثقافة، العالم اليوم 11 - 12/12/1993.

(2) في هذا السياق يأتي تقرير السيدة (أنا ماريا ديوكوك) المليء بالأرقام والبيانات، في إطار الاحتفال بالعيد الخمسين لمنظمة اليونيسكو، قالت فيه إن أثرياء المعلومات استخدموا وسائل الإعلام الحديثة في جعل شعوب الدول النامية تحترق تاريخها وقيمها وتراث بلادها في إشارة إلى أن الشبكات الفضائية أصبحت حكراً على الأقوياء اقتصادياً وسياسياً، في حين أن ثلاثة أرباع سكان العالم يعيشون في ريف مظلم، بعيداً عن النور والكمبيوتر ويعانون عدم توافر الرعاية الصحية (راجع) الثقافة تفتح أبواب الدول أمام الغزو الغربي. الشعب 14/6/96.

(3) وهي: أسوشيتد بريس ويونيتد بريس (الولايات المتحدة الأمريكية)، ورويت (بريطانيا)، وفرانس بريس (فرنسا). (راجع) عن وكالات الأنباء العالمية، د. عبد اللطيف حمزة، الدعاية والإعلام، ص 92 - 95.

(4) كل وكالات الأنباء العربية حتى المؤممة منها، تعتمد اعتماداً كاملاً على تلك الوكالات العالمية، ليس فقط عن العالم الأجنبي بل حتى عن بعضها عن بعض في ذواتها وخصوصياتها، ويعني آخر تحول من مصدر للأخبار إلى مستهلك للأخبار. (انظر): سيرج لاتوس، تغريب العالم، ص 35. (انظر أيضاً): مذكر عبد الرحيم الطيب، وسائل الإعلام الحديثة والهوية الثقافية في البلاد العربية، دراسات إفريقية، ج: 6 (1990)، ص 14. (انظر أيضاً): محمد سيد محمد، الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، ص 93.

البشرية، ويهيمنون على العالم عن طريق ما يسمى اليوم بـ«النظام العالمي الجديد» الذي يعني في جوهره إعادة تقسيم مناطق النفوذ في العالم بعد انهيار إمبراطورية ما كان يسمى (الاتحاد السوفيتي) سابقاً، وفرض الهيمنة الإمبريالية من جديد على نطاق واسع وبوسائل أكثر تطوراً وملاءمة للعصر، وخاصة في مجال الاتصال الذي وجدت فيه القوى الإمبريالية ضالتها في الغزو الإعلامي⁽⁵⁾، لتتمكن من الهيمنة على الشعوب المستضعفة فكرياً وثقافياً⁽⁶⁾، مثلما تهيمن عليها اقتصادياً وسياسياً⁽⁷⁾، حيث تسمح هذه الوسيلة بمخاطبة الشعوب فرداً فرداً وبوتيرة يومية منتظمة، مع صياغة المعلومات صياغة نمطية تجنح للتبسيط الذي يضمن قبولها وفهمها بين الملايين من المشاهدين والسماعين والقارئین⁽⁸⁾، وبأساليب متنوعة

(5) تشكل إمبريالية الإعلام إحدى دعائم النظام الاقتصادي والسياسي والثقافي للدول الإمبريالية، وتقوم علاقة انسجام تام بين صناعة الإعلام ومختلف المؤسسات المهمة في المجتمع الرأسمالي، ويتبادل مع قطاعات الاقتصاد والسياسة المنافع، وأحياناً يتدمج بها وتتدمج المؤسسات الإعلامية بالمؤسسات الصناعية أو المالية باحتكارات صنع السلاح، فشبكة (أن.بي.سي) على سبيل المثال مملوكة لاحتكار السلاح جنرال إلكتريك أكثر جنرالات الحرب نفوذاً وعتوة... وأثناء حرب الخليج وقفت الشبكة التلفزيونية بجانب الحرب وأجرت تغطية إعلامية للمعاملات الحربية أبرزت خلالها دقة إصابة صواريخها وقنابلها؛ أما الشبكتان التلفزيونيتان (إيه.بي.سي) و(سي.بي.أس) فترتبطان باحتكارات أخرى من المجتمع الصناعي - العسكري، وترتبط صحيفة نيويورك تايمز بمؤسسات نووية، وذلك يضمها في طليعة المعرضين على التسليح النووي، مع العلم أن هذه المؤسسات الإعلامية وغيرها من كبريات الصحف ودور الطباعة والنشر، يمتلكها يهود أو على الأقل يسيطرون عليها، وهي أداة من أدوات التحالف الفكري الغربي الصهيوني. (راجع) محمد سعيد مضية، مرجع سابق، ص 210، 211. (راجع أيضاً) د. محمد الزيايدي، السيطرة الصهيونية على مختلف وسائل الإعلام العالمي، ندوة الدين والتدافع الحضاري، ص 325، 326.

(6) لذلك نجد أن فرنسا مثلاً، قد أنشأت مصلحة لتوزيع الأخبار مجاناً للإذاعات والتلفزيونات الإفريقية، وذلك بواسطة الأعمار الصناعية، فهي تقدم كل يوم عشر دقائق من الأفلام الوثائقية والأخبار الدولية، كما أنها ترسل أيضاً (5200) ساعة سنوياً من البرامج المجانية، كما توزع الأفلام الفرنسية وتمول 80 من الإنتاج السينمائي لدول إفريقية الناطقة بالفرنسية. (راجع): لاتوش، مرجع سابق، ص 36، 37.

(7) (انظر): أحمد منور، الغزو الإعلامي الغربي عبر البث التلفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية، أبحاث ندوة عمان - الأردن، 10/ 12 ديسمبر 1993، ص 192.

(8) ذلك لأن وسائل الإعلام أدوات صناعية يستهدف أصحابها - مثل جميع أرباب الصنائع - ترويع منتجاتهم وبيعها في أوسع الأسواق وعلى أكبر نطاق.

تتراوح بين إذاعة الأخبار، وتغطية الأحداث عبر العالم بسرعة مذهلة بالصوت والصورة، وعرض آخر تطورات العلم والاختراعات، وبين مختلف أنواع التسالي والرياضات والألعاب، وهو الذي يكرس في الأذهان والنفوس النموذج الغربي في مختلف المجالات، سواء الفنية أو الفكرية أو الصناعية⁽⁹⁾، وهذا التدفق الهائل من الأخبار والمعلومات مع مرور الوقت يمكنه أن يتحكم في رغبات الناس المستقبلين له، وحاجياتهم وأشكال سلوكهم وعقلياتهم وأنظمة التربية الخاصة بهم، وكذلك أنماط الحياة⁽¹⁰⁾، وأخيراً تستطيع هذه أن تسلب إرادة الشعوب وتقضي على روح المقاومة لديها للنموذج الغربي الرأسمالي، فتضمن إثر ذلك الهيمنة الكاملة على العالم، دون الحاجة إلى سلاح نووي أو جيوش جوية⁽¹¹⁾. ولذلك استثمرت إمبريالية الإعلام منجزات الثورة العلمية - التكنولوجية في الأبحاث الإلكترونية، لإعطاء دفعة لعمل شبكات التلفزة على الصعيد الكوني، ويات التلفزيون في أنحاء العالم أداة التوسع الأيديولوجي والاقتصادي والسياسي للإمبريالية، ونشر الوعي الزائف على صعيد العالم بأسره، وتطبيع شعوب العالم مع علاقات التبعية للإمبريالية؛ فالتلفزة تعامل بالصورة التي تؤثر مباشرة على نفسية المتلقي ولا تتفاعل مع عقله، شأن الكلمة وللصورة مفعول مفضل مزور؛ إذ يمكن للصورة الجزئية إعطاء تعبير صورة شاملة؛ وللنماذج النمطية للقوة والمراوغات تأثيرها في نشر عبادة القوة و(الفهولة)؛ والتلفزة جهاز جذاب للأسرة في ساعات المساء التي تعقب العمل اليومي حيث النشاط الذهني يكون في حده الأدنى، فتسلسل قيم المسلسلات ورسالاتها الثقافية إلى النفسية الاجتماعية، وفي الساعات الحية يجري تعمد بث أفلام الجنس والمخدرات والجريمة؛ لإعطاء جرعة تعويض الحرمان والبؤس المتشربين في المجتمعات⁽¹²⁾.

(9) (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص 192.

(10) (انظر): لاتوش، مرجع سابق، ص 36. إن الدعاية الإعلامية الغربية تنسرب إلى الشعوب المستقبلية بشكل مخادع وماكر يصعب مقاومتها، فهي وإن كانت تشهد على الحيوية القيادية للمجتمعات المتطورة، فإنها تخنق كل محاولة ثقافية خلاقة لدى المستقبلين السليبين للرسالة.

(11) (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص 193. (انظر أيضاً): لاتوش، مرجع سابق، ص 36.

(12) محمد سعيد مفية، مقاومة إمبريالية الإعلام، مرجع سابق، ص 112.

إن الموقع الاستراتيجي المتميز لمنطقة المغرب العربي وقربه من أوروبا الغربية، جعل منها منطقة مستهدفة للغزو الإعلامي بدرجة أكبر من غيره من المناطق الأخرى العربية والإفريقية، ولذلك فإن القوى الاستعمارية التقليدية منها، تتزاحم على وضع أقمار صناعية للبث التلفزيوني تغطي هذه المنطقة، وخاصة فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، ثم بريطانيا وألمانيا...⁽¹³⁾ ما يمثل من تهديد على المدى (البعيد) لكيان هذه المنطقة، ثقافياً وحضارياً وروحياً، وحتى اقتصادياً وسياسياً.

ففي عام 1995 كان «ما لا يقل عن عشرة أقمار صناعية أوروبية للبث التلفزيوني تغطي كلها منطقة المغرب العربي...»، وفي مقدور القمر الصناعي الواحد أن يبث برامج خمس قنوات تلفزيونية في آن واحد على الأقل، وببث بعضها ست عشرة قناة في آن واحد، ويعدد من اللغات يمكن أن يصل إلى ست عشرة لغة للبرنامج الواحد في القناة الواحدة، بالإضافة إلى عشرات المحطات الإذاعية المسموعة التي تبث بدورها عن طريق الأقمار ذاتها»⁽¹⁴⁾.

ونحن الآن في مطلع القرن الواحد والعشرين، ومع التطورات اليومية والمذهلة الحاصلة في هذا المجال، يمكننا أن نطلق العنان لتصورنا عن مدى الطوفان الإعلامي المسلط على هذه المنطقة، بمختلف الأشكال والألوان واللغات، مع ما يحمل من أفكار وقيم وعادات وتقاليد وسلوكيات تتناقض في الكثير منها مع ثقافة المشاهد المغربي، الأمر الذي يعني أن المشاهد المغربي يتعرض يومياً إلى عملية غسيل دماغ متواصلة، تشكل تهديداً حقيقياً لمقومات شخصيته وتذر بذويانه كلياً في كيان الآخر، في الوقت نفسه نجد أن التلفزيون الوطني المغربي فقد القدرة على اجتذاب المشاهد، لضعف البرمجة وقلة الإنتاج السمعي البصري المحلي، وتخلّف خطابه المبني على أسلوب التعتيم

(13) إحصائية منظمة اليونسكو عن الوطن العربي تشير إلى أن الجزائر وتونس تستوردان نصف إجمالي البث التلفزيوني من البرامج الأجنبية، وثيقة عمل المؤتمر الدولي الحكومي للسياسات الإعلامية في الدول العربية 1987، ص 25، 26.

(14) أحمد منور، مرجع سابق، ص 193.

والتنميع والتفاهة، فضلاً عن كونه إعلام تزكية بحكم ارتباطه بالنظم الحاكمة.

وتعتبر فرنسا من الدول السبّاقة في مجال البث التلفزيوني المباشر الذي يستهدف منطقة المغرب العربي، حيث نالت حصة الأسد منذ مؤتمر جنيف سنة 1977، الذي نظّم عملية الاستفادة من استغلال الفضاء في ميدان الاتصالات بمساعدة الدول الأوروبية، في إطار مشروع أوروبي مشترك يهدف إلى الوقوف في وجه التكنولوجيا اليابانية، وقد عملت فرنسا قبل هذه المرحلة على ربط بلدان المغرب العربي باتفاقيات تعاون ثقافي وإعلامي، بعضها جاء ضمن المفاوضات على الاستقلال كما هو الشأن بالنسبة للجزائر⁽¹⁵⁾.

ففي هذا الصدد كانت اتفاقية ناصر (يوليه) 1967 ف من أقدم الاتفاقيات وأهمها، تمت بين الإذاعة والتلفزة التونسية من جهة وهيئة الإذاعة والتلفزة الفرنسية من جهة أخرى، وقد عرفت هذه الاتفاقية تطوراً نوعياً متميزاً منذ 1970 ف، حين تم الربط المباشر بين برامج القناة الفرنسية الثانية والقناة الوطنية التونسية، وقد توسع النقل ليشمل برامج مختلفة من القنوات الفرنسية الثلاث⁽¹⁶⁾.

أما المغرب فتجسدت الاتفاقيات بينها وبين فرنسا في إنشاء قناة مغربية فرنسية أطلق عليها (N2) أو القناة الثانية المغربية (1989 ف)، وتتلقى هذه القناة دعماً مالياً من فرنسا يبلغ سنوياً نصف ميزانيتها⁽¹⁷⁾، علاوة على ذلك فإن القسم الصحفي في القنصلية الأمريكية في الدار البيضاء ينجز يومياً ثمانين متراً من القصاصات، يوزعها مجاناً على مختلف الجرائد المغربية، وفي موازاة ذلك يعد يومياً شرائط يوزعها على القناة التلفزيونية الرسمية الثانية، وتبث هذه الأخبار مصحوبة بالتعليق! وهكذا يستطيع المتحكم في المعلومات والصور أن يفرض رؤيته كما يريد⁽¹⁸⁾.

(15) (انظر): بن يوسف بن خدة، اتفاقيات إيفيان، ص 893 (انظر أيضاً): أحمد منور، مرجع سابق، ص 194.

(16) (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص 195.

(17) (انظر): أحمد منور، المرجع السابق، ص 195.

(18) (انظر): الإعلام والأمن الثقافي العربي (حلقة نقاش)، المستقبل العربي، ع 192 (1995)، ص 87.

كما عقدت الجزائر العديد من الاتفاقيات بهذا الصدد وخاصة في فترة الثمانينيات، فترة الانفتاح السياسي والاقتصادي، إلا أنه من الناحية الرسمية لم يقع أي انفتاح حقيقي يربط القناة الوطنية الجزائرية مباشرة بالقنوات الفرنسية كما هو الحال في تونس أو المغرب، «غير أن التطورات التي حدثت في الجزائر ابتداءً من منتصف الثمانينيات فيما يخص التقاط برامج التلفزة الفرنسية فاق كل التوقعات، وتجاوز كل ما يمكن أن تتضمنه أية اتفاقيات تعاون رسمية، لأن الاتفاقيات بين الدول تخضع عادة للبحث المعمق من الطرفين، وتراعي مصالحهما، ونظراً لغياب أي اتفاق رسمي بهذا الشأن من جهة، وغياب أي قانون للدولة الجزائرية⁽¹⁹⁾ ينظم ويراقب عملية استيراد أجهزة استقبال برامج التلفزة الأجنبية من جهة أخرى، فوقع ما يشبه انتشار الوباء، وعمت ظاهرة الهوائيات المقفرة، وأصبحت تنتشر يومياً ويزداد عددها على أسقف المنازل والعمارات كما ينتشر نبات الفطر، وعمت الظاهرة المدن والقرى والأرياف وبلغت أعماق الصحراء، كما مسّت كل الطبقات الاجتماعية بلا استثناء⁽²⁰⁾ بما

(19) يعتبر الفراغ القانوني في التشريع الجزائري الثغرة الكبيرة التي يتسرب منها الغزو الإعلامي الأجنبي ويتكرس في حياة المواطنين كحقيقة يومية، ولذلك جاء تصريح وزير الثقافة كنوع من تقرير واقع يعاش (معيش) وتهوين للظاهرة، حين قال: «إن القنوات الأجنبية دخلت حياتنا على نطاق واسع وأصبحت قنوات وطنية»، علماً أن هذا الفراغ القانوني لا يقتصر على الجزائر وحدها، بل تشترك فيه الدول المغاربية الأخرى بمقادير متفاوتة، باستثناء ليبيا التي تعد البلد المغاربي الوحيد الذي يمنع فيه منعاً باتاً استيراد أو استعمال الأجهزة الخاصة لاستقبال القنوات التلفزيونية الأجنبية. (إلا أن الوضع كما يبدو لي قد تغير في السنوات الأخيرة، في اتجاه عدم منع المواطنين من اقتناء هذه الهوائيات) (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص 197، 198.

(20) غير ما هو حاصل في باقي الأنظار المغاربية خصوصاً والوطن العربي عموماً، أن (المستفيدين) أو المستهلكين للبرامج الأجنبية الطليقة المسورة من المثقفين والكونقراطيين، ورجال الأعمال والقطاعات الحضرية الثرية أو الأخذة في الثراء، إلا أن القاسم المشترك أن معظم الموجهين لوسائل الإعلام تلقوا تعليمهم وتدريبهم بطرق مباشرة أو غير مباشرة من مصادر غربية، وبذلك فإن وسائل الإعلام الموكلة إليهم تتجنح لخدمة ذواتهم ومصالح القطاعات الاجتماعية التي يتسبون إليها أصلاً أو تطلعا: الحضرية بدلاً من الريفية، الثرية أو الساعية إلى الثراء بدلاً من الفقيرة، المتسلخة من الالتزام بقيم مجتمعتها والسعي لتطويرها، المائلة للإعجاب السطحي بالغرب والانفتان المنهبر بقيمه وحضارته دون تمييز أو تمحيص. (انظر): أحمد منور، مرجع سابق، ص 195، 197. (انظر أيضاً): مدثر عبد الرحيم الطيب، مرجع سابق، ص 10.

في ذلك تلك الفئات التي تأتي في آخر درجات السلم الاجتماعي⁽²¹⁾.

إن الحقيقة المرة التي لا مناص من ذكرها في إطار هذا الموضوع، أنه إذا كانت الستارات الحديدية أو الخرسانية ليست بقادرة على مقاومة بث البرامج الأجنبية مع ظهور الطفرة التكنولوجية في وسائل الإعلام الحديثة، فإن عملية الغزو الثقافي الإعلامي كانت تمارس عملها بكل اقتدار - منذ دخول التلفزيون البلاد - من خلال قنوات التلفزيون الوطنية التي يفترض فيها أن تنشط الحياة الثقافية، وتكون الحريصة على ثقافة وتقاليدها شعوبها من المسخ والذوبان في ثقافة الغير الذي يختلف عنها شكلاً ومضموناً، فظلت وسيلة فعالة لنشر الثقافة الغربية على حساب كل ما استعادته الثورات من قيم، فراحت هذه القنوات تعرض الأفلام الأمريكية والإيطالية⁽²²⁾ مدبلجة باللغة الفرنسية، ولم تحاول

(21) أحمد منور، مرجع سابق، ص 196. إذا اعتمدنا بعض الدراسات التي تقول: إن عدد المتلقين للبرامج الأجنبية عن طريق الهوائيات المقمرة في الجزائر، في الفترة ما بين 1985 (وهي السنة التي سمح فيها باستيراد أجهزة استقبال البث عن طريق الأقمار الصناعية، علماً أنها أصبحت تصنع داخل الجزائر حالياً) وسنة 1990 بحوالي خمسة ملايين من السكان، تكون النتيجة المنطقية أن تزيد من نصف سكان الجزائر يتلقون البرامج الأجنبية سنة 2000، وهو رقم خطير بجميع المقاييس، ويمكن أن يستغل من أية جهة أجنبية في توجيه الرأي العام الداخلي للبلد، كما يمكن أن يؤثر بشكل مباشر على أمنه واستقراره، ولا أستبعد أن ما مرت به الجزائر من محنة خلال هذه الفترة له علاقة من قريب أو من بعيد بالبث الإعلامي الغربي، ناهيك عن التأثيرات السلبية الكثيرة التي يتركها على الأفكار واللغة والأخلاق والدين والهوية القومية.

(22) ينقسم العالم بالنسبة إلى نشر الأفلام السينمائية إلى ثلاثة مذاهب: 1 - المذهب الأمريكي الذي يرى فيه السينما أداة من أدوات التسلية للمشاهد، والربح للمنتج، ولذلك يعنى العناية كلها بالروايات البوليسية ويصنع من المجرمين أبطالاً، ويؤثر بذل في نفوس الشباب أسوأ تأثير - علماً أن صناعة السينما والتلفزيون الأمريكية هي ثانية أكبر الصناعات التصديرية بعد الطائرات، وأن مبيعاتها في دول العالم تزيد على ما تحققه مبيعات الأسلحة والسيارات. 2 - المذهب السوفييتي عند أصحاب هذا المبدأ السينما واسطة للثقافة وفن ديموقراطي وشعبي وظيفته التعبير عن أفكار الشعب وآرائه وعواطفه ومشاعره ورغباته، والدولة في هذا النظام هي التي تفرض على الفنانين موضوعات خاصة يعرضونها على الشاشة. 3 - المذهب الذي يجمع بين المذهبين السابقين، فلا هو بالمتهاف على الربح واجتذاب الجماهير، ولا هو بالملتزم الذي يحصر جهده في الأمور الجدية والثقافية والإعلامية التي يفر الشعب من الكثير منها، والأمثلة على هذا المذهب الأخير كثيرة في الأفلام السينمائية التي تنتجها البلاد الآسيوية والإفريقية. (انظر: د. عبد اللطيف حمزة، الإعلام والدعاية، ص 68.

المديرية العامة للتلفزة تشغيل استوديوهات الدبلجة، وحتى الرسوم المتحركة الموجهة للأطفال⁽²³⁾ فإن معظمها كان يعرض مدبلجاً بالفرنسية ومعبراً عن فكر لا علاقة له بثقافة مجتمعنا⁽²⁴⁾ وخاصة أفلام سهرة الخميس التي يأتي بعدها يوم عطلة مدفوعة الأجر هي (الجمعة) على الرغم ما لهذه الليلة من قداسة عند المسلمين؛ تعرض فيها أفلام قلماً يتدخل فيها المقص الأخلاقي⁽²⁵⁾ حيث نجد أغلب الأفلام والمسلسلات لا تخرج على الإبهار المعتاد من صنع الأفلام المصورة في هوليوود، فيها الجمال والأناقة وعطور تكاد تخرج من الشاشة لتخدر المتفرجين، وهناك أيضاً جنس وعنف وجريمة وثراء سريع، وأموال سهلة، ومن خلال سيناريو محبوبك وحوار سريع الإيقاع، يجد المتفرج أمامه أنماطاً سلوكية جذابة ومغرية، فالمرأة العصرية مثلاً يعتمد جزء أساسي من عصريتها على تلاحق الموضة المتجددة، وخبراء الأزياء يتدون بأهمية علماء الطاقة النووية، فالأزياء لها أسرار تستحق التجسس وأجهزة الأمن وجمع المعلومات ورحلات ومطاردات، وهناك الجنس أيضاً، ولكن أي نوع من الجنس وفي أي إطار؟ الولد يشتهي زوجة أخيه، والأب يرافق زوجة ابنه.. . وهناك طموح ونجاح، ولكن الطموح محوره المال، والنجاح قيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر عن المشروعية والارتباط بمجتمع، نجاح له طريق غير مضمون هو العمل المستج، وطريق أسهل هو الانفصال عن القيم واختصار الطريق من خلال الجريمة أو الخيانة الزوجية، أو التجسس داخل الأسرة الواحدة، أو الحمل غير المربوط بزواج.. إلخ.

(23) عندما نقارن ثقافة الطفل التقليدية وثقافته الحديثة التي يقدمها له الإعلام، نجد أن الطفل فيما مضى بوسعه أن ينشئ عبر الخرافة المروية أو المكتوبة عالماً متخيلاً، يرسم أحداثه بخياله، وذلك ينمي لديه ملكة الخلق والإبداع والتعبير، أما الآن فأصبح هذا العالم يُقدَّم له جاهزاً من خلال صور تند في الطفل المتلقي ملكة الخلق والإبداع، حول الموضوع راجع: التلفزيون والطفل والمجتمع (ندوة)، الشعب، ع7864، ص7.

(24) (انظر): د. محمد العربي الزيري، المؤامرة الكبرى أو إجهاض ثورة، ص94.

(25) (انظر): تطواني الحاج، تلفزيون يوم الخميس وما أدراك ما يوم الخميس، الوحدة، ع364. جوان 1988 ص29.

هذه الأفلام الغربية سواء من نوع رعاية البقر أو البوليسية أو حتى تلك التي تعالج موضوعات اجتماعية⁽²⁶⁾ لها تأثير سيئ على النشء في بلادنا بحيث صرنا نشاهد في شوارعنا وفي سائر مؤسساتنا الوطنية كثيراً من الممارسات الملتقطة من تلك الأفلام⁽²⁷⁾، ومعظمها مخول بالأخلاق ومحفز على ارتكاب الجرائم بمختلف أنواعها⁽²⁸⁾، أما الأفلام والمسلسلات العربية المصرية فهي تعالج موضوعات غرامية، كما أنها من الدرجة الثالثة أو الرابعة من الإنتاج القديم، عادة عمره أكثر من 30 سنة أو 40 سنة من إنتاجه، يعكس قيماً تجاوزها الزمن ومواقف اجتماعية لم تعد من العصر في شيء، على الرغم من وجود إنتاج فني عربي في مجالات مختلفة جديرة بالاحترام، وتسد حاجة المواطن العربي الثقافية والفكرية.

وبالموازاة مع التلفزيونات الوطنية، يأتي دور السينما⁽²⁹⁾ ومحلات

(26) إن نجاح هذه الأعمال لا يرجع في حقيقة الأمر إلى مقاييس فنية، حيث إن كل هذه الأعمال لا تصمد أمام التحليل الدرامي المنهجي والموضوعي، بل كلها تعتمد على الإيهام الإنتاجي ودقة الصنعة، وتخفي وراء هذا تليفاً درامياً فاضحاً وأخطاء لا تخفى حتى على طالب بالسنوات الأولى في كلية الفنون.

(27) على سبيل المثال مسلسل دالاس (عرض بالجزائر والمغرب سنة 1985)، حيث كانت الشوارع تخلو من المارة أثناء عرض هذا المسلسل الأمريكي، وقد ترك بصماته على سلوك الناس في الملابس والمأكّل إلى درجة تماهي بعض النساء مع بطلات المسلسل في طريقة الشرب، والطرفة أنهن يحركن كأس الشاي على طريقة تحريك شخصيات المسلسل كؤوس الويسكي! .. (انظر): سيرج لانوش، مرجع سابق، ص7. (انظر أيضاً): المستقبل العربي، الإعلام والأمن الثقافي العربي، ع192، ص93.

(28) في السوق الغربية التي تبيع هذا النوع من الأفلام والمسلسلات نجد ألواناً أخرى من الثقافة الجيدة والفنون الرفيعة، ونجد ألواناً رائعة من البرامج الوثائقية والأفلام العلمية والأفلام التاريخية والدراما الراقية، لا تقدم هذه النماذج الساقطة ولا تمتع المشاهد إمتاعاً فارغاً، بل تثير عقله وتفتح بصيرته وتعمق وجدانه، وهي أولى بالاستيراد من هذه الأفلام والمسلسلات، لكن وللأسف الشديد يبدو أن السادة المنوط بهم اختيار الأعمال الدرامية الأجنبية وشراؤها لتلفزتهم الوطنية لا يعرفون أن هناك أعمالاً درامية جيدة وممتعة، أو يعرفون ولكنهم يفضلون، بشكل شخصي أو لأسباب لا نعلمها هذا النوع من الإنتاج الذي يقدم لنا ولا حول ولا قوة إلا بالله.

(29) مما لا شك فيه أن السينما مسؤولة في أكثر بلاد العالم الغربي المتمدن، عن انحراف الأطفال وسوء سلوك الشباب، وقد أجريت العديد من التجارب التي أثبتت صدق هذه الحقائق بالأرقام.. (انظر): د. عبد اللطيف حمزة، الإعلام والدعاية، ص67.

الفديو، لتكمل خيوط المؤامرة وحلقاتها في غياب الحسيب الرقيب، وهي أفلام فارغة المضمون، أو بالأحرى ذات مضمون موجه بشكل معين، وهي في العموم لا تمجد الإنسان، بل تتخذ من العنف والقسوة والرعب⁽³⁰⁾ والتكالب على المال موضوعات لها، ويخطئ من يقول إن هذه الأفلام أنتجت خصيصاً للأمريكيين أو الفرنسيين⁽³¹⁾. . . إلخ، بل هي موجهة لتأدية الهدف المرسوم لها، وهي تصدير أنماط اقتصادية وثقافية مغايرة للنماذج العاملة في الدول المتقدمة فهي يراد لها أن تظل تابعة متخلفة. فلا تصدر نماذج زراعية وصناعية وإدارية وعلمية وثقافية، تضع بمتناول الشعوب النامية جوهر حضارة الغرب ومنهجية العلمية على وجه الخصوص، ذلك أن هذه البلدان يراد لها أن تظل تدور في فلك التخلف والتبعية، وتكبل ذهنيها بالخرافة والانتقائية والتسطيح، فالإعلام بهذه الرسالة أداة تطبيع مع التخلف والتبعية.

ومع ذلك فإن المسؤولين عن الثقافة غير شاعرين بالمسؤولية التي أنيطت بهم⁽³²⁾، ففضلوا تسخير التلفزيون والسينما لخدمة الثقافة الغربية ولم يسألوا

(30) يمنع القانون على الأطفال الذين تقل أعمارهم عن 16 سنة من مشاهدة هذه الأفلام، لما تتركه من آثار نفسية وتربوية وسلوكية سيئة عند الطفل، وعلى الرغم من وجود هذه اللوائح والقوانين لاحظت أن أغلب الذين يرتادون مثل هذه الأفلام السينمائية هم أطفال صغار، في أفواقهم لفافات التبغ يدخنون ويمعشون يشتاكم ما أنزل الله بها من سلطان دون رادع أو رقيب.

(31) علماً أن تمويل هذه الأفلام من قبل أرباب أعمال مشهورين بعدائهم للعالم الثالث وحنينهم إلى زمن المستعمرات، وهنا يكفي أن تنصب أعمالهم على إنتاج أفلام القسوة والعنف. . . وأن هذه الأفلام خالية من الجوانب الاجتماعية المفيدة، ولذلك تجد لإنتاج أمثال هذه الأفلام رؤوس أموال ضخمة وتقنيات عالية، لأن مردودها هو في ضخامة إنتاجها، لأنها أولاً وأخيراً موجهة لأسواق العالم الثالث الذي لا يجد أية صعوبة في تسويق هذه الأفلام وبالمعلة الصعبة، في وقت بدت فيه الحاجة الماسة إلى مواد ثقافية ضرورية لتقديم المجتمعات وإزدهارها. (انظر: عبد العزيز بوشفيرات، الوحدة، ع163 (نوفمبر 1983)، ص39 - 41.

(32) ربما للاعتقاد السائد أن السينما والتلفزيون وسيلة من وسائل التسلية والترفيه، وغاب عنهم أن من مثل هذه الوسائل الترفيهية ما يرتفع بالمرء إلى درجة عالية من درجات التأثير الإيجابي والانفعال بمعاني الشرف والتبيل والشهامة، ويشعر الإنسان بإنسانيته كاملة أو قريبة من الكمال، ومن هذه الوسائل الترفيهية ما يهبط بالمرء إلى أدنى درجات التأثير السلبي والانفعال بالمعاني الدنيئة، وإشباع الغرائز الخسيسة والتزول بإنسانية الفرد إلى أحط الدرجات.

أنفسهم يوماً ما عن الآثار السلبية لتلك العروض المستوردة في إفساد المستوى الأخلاقي العام للجمهور؟، أو هل من المحتمل أن تسيء هذه العروض للأطفال أو للاتزان الفكري للجمهور؟ وهل تحافظ هذه العروض على كرامة الأسر والبيوت ما أمكن... متسبين بذلك في إحداث الفقر الثقافي المؤدي إلى الموت بكل معانيه⁽³³⁾، وفي هذا الصدد عبر الدكتور مصطفى محمود أحسن تعبير عن هذه الصورة بقوله: «كل ما يتسلسل أمامنا من أحداث هي جرائم قتل وسرقة واختلاس واغتصاب وانحلال وعهر وتبذل، ولكن كل السفالات نراها ملفوفة في أجمل الثياب وأبهى الأزياء وأرق الأجسام وأنور الوجوه وأحلى القدود وأشهى الخدود، وكل ما تقع عليه العين في المسلسل نظيف ولا مع وباهر ومتألق وجذاب وخلاب، فلا نملك إلا أن نبتلع الجرعة بما فيها من سموم، ونحتضن المضمون بما فيه من انحلال دون أن نفطن إليه، ويتمنى الساذج منا أن يكون مثل هؤلاء الأبطال، وأن يمتلك مثل تلك البيوت، ويرتدي مثل تلك الثياب، ويعيش في تلك الوفرة ويستمتع بذلك الثراء، وهكذا يأكل الطعم الذي يهدف إليه هذا اللون من الفن، والطعم هو أن تحتال وتسرق وتقتل وتخون وتكذب وتطعن في الظهر وتتآمر في الظلام، مثلما يفعل الأبطال الذين تراهم لتكون لك تلك الوفرة وتلك المتعة ولتعيش حياة ذلك البريق، ويفرق الأبطال في تلك السفالات مع أنهم بخير وأصحاب ملايين، ويمرحون في النعمة والرزق الوفير والمال الكثير، ولكن هذا ضروري لمثل تلك الفنون، فمن الضروري أن يكون المجرم أنيقاً ومهذباً ومعطراً وعنده يخت وأسطول سيارات، وفي جيبه مليون جنيه ليدو في عينك نموذجاً ومثالاً تشتهي، ولا يجوز أن يكون مثل مجرمي الصعيد الحفاة المطاردين من البوليس... هم لا يريدونك أن تخرج بعبرة، بل يريدونك أن تقتمص تلك الشخصية الإجرامية في حب وعشق

(33) علماً أن أوروبا استطاعت بعد الحرب العالمية الثانية استخدام السينما لأغراض أخرى غير الأغراض الإعلامية والثقافية، حيث استخدمت وسيلة من وسائل التعليم في المدارس والمعاهد، فأحدثت بذلك انقلاباً هائلاً في تاريخ التربية، وفتحت مجالات عديدة في التعليم. (راجع: د. عبد اللطيف حمزة، الإعلام والدعاية، ص 69، 70.

وتذوب فيها، يريدون أن يستلوا منك هويتك ويلبسوك هويتهم، وأن تلبس ثوبهم بمزاجك واختيارك، وهذا هم التنويم الثقافي الرفيع الشيك، ولو ارتفع صوت ينتقد هذا اللون من المسلسلات فسوف يخرج عليه مليون صوت يرمونه بالحجارة ويتهمونه بالرجعية والتخلف والانغلاق والتحجر، وسوف تنتفض قبيلة من النقاد الأكابر يدافعون عن حرية الفن وحرية الإبداع وحرية الخلق...»⁽³⁴⁾.

أما عن صورة العربي في السينما الأمريكية والأوروبية فتعددت موضوعاتها وتكررت في أكثر من عمل فني، حيث لم يكن الهدف التجاري وحده هو السبب وراء التكرار، بل فيه دوافع أيديولوجية وسياسية⁽³⁵⁾، ومحاولة استغلال نجاح بعض الأفلام لترسيخ الملامح الشائعة عن العرب، ومن النماذج التي تكرر إنتاجها: فيلم (قسمت) عن أجواء الجوّاري والحريم (1920ف ألمانيا، 1931ف، 1944ف، 1955ف)، و(لص بغداد) USA عن أجواء ألف ليلة

(34) د. محمد سيد محمد، الغزو الثقافي والمجتمع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 94. عن د. مصطفى محمود، جريدة الأهرام بتاريخ 18/4/1992.

(35) يحلل مالك بن نبي في هذا الصدد بصفة عامة صورة (الشرق) في ذهن الغربي التي تتجلى من خلال عاطفة متعالية ومطلقة تعبر عن شعور الغرب نحو نفسه ونحو الآخرين، حيث يقول: «... فإن التعالي المطلق ليس - فيما يخص الحقل الفكري على الأقل - واقعاً خاصاً بطقعة معينة، إذ إن الفرد الأوروبي يحمل جراثيم هذه الكبرياء دائماً؛ لأنه يتلقاها من الجو الأمومي الذي يتكون فيه منذ الطفولة، ويتكون فيه تصوره للعالم وللإنسانية، فهو يعتمد على وجه الخصوص أن التاريخ والحضارة يبدأان من أثينا ويمران على روما، ثم يخطفان فجأة من الوجود لمدة ألف سنة، ثم يظهران من جديد بباريس في حركة النهضة، أما قبل أثينا فليس شيء يذكر في ذهن هذا الفرد المشحون بالكبرياء الذي لا يرى بين أرسطو وديكارت إلا الفراغ...» وفي موضع آخر يزيد مالك بن نبي هذه الفكرة تحليلاً وتوضيحاً بقوله: «... وفي رحلات العرب إبان العصر الذهبي، مثل رحلات ابن بطوطة والمسهودي وأبي الفداء، فإننا لا نجد فيها يكتبون عن الشعوب والقبائل البدائية المكتشفة أي ثرثرة تشبه إنسانية هذه الشعوب، ولا نرى في اتصالهم بها أي آثار للكبرياء في علاقات الإنسان المتحضر العربي إزاء الإنسان البدائي، ولا نجد فيها كتبه الرحالة العرب المصطلحات الدارجة التي تعبر عن الإنسان بالتشويه والسخرية والاحتقار، مثل العبارات التي أوجدها لفة الاستعمار للتعبير عن الإنسان المستعمر... فشرف الإنسان محرم في الإسلام حتى في الصورة التي عليها ملامحه في قطعة من الورق، فالمسلم يستحي أن يستعمل هذه القطعة للاستبراء...» مالك بن نبي، في مهبط الحركة، ص 187، 179، 182.

وليلة، ويطش الحكام العرب 1924، 1940، 1961، 1984، 1987، (عرض في التلفزيون الوطني الجزائري أكثر من مرة)، وفيلم (هي أو عائشة) عن أجواء السحر في العالم العربي، أعيد إنتاجه أكثر من عشر مرات منذ 1926، وفيلم (الريشات الأربع) عن البطولات الاستعمارية في مواجهة العربي البدائي، أعيد إنتاجه سبع مرات منذ 1921..⁽³⁶⁾، ومنذ فترة الثمانينيات أصبحت الأفلام السينمائية الغربية تصور الشخصية العربية في شكل زعامات إرهابية⁽³⁷⁾ خالية من أي شعور إنساني، تشعل نار التخريب والعنف داخل أمريكا، مثل فيلم (تحت الحصار)، بطله لبناني شيعي يقود العمليات الإرهابية ضد الأبرياء، وفيلم (مطلوب حياً أو ميتاً)، وفيلم (عصر الإرهاب) الذي يظهر فيه الليبي محمد وهو يقود مجموعة من الشباب الليبي من أجل تفجير القاعدة النووية في ولاية إنديانا، وعندما تفشل خطته ينطلق في شوارع المدينة، ليجعلها بواسطة الصواريخ ومدفع آر بي جي والرشاشات مقبرة جماعية لكل المارة من الرضع والأطفال والشباب والنساء والكهول، ثم يلجأ إلى حرم جامعة (إنديانا) لتبدأ أحداث مذبحة

(36) (انظر): محمد سيد محمد، مرجع سابق، ص106.

(37) الحقيقة أن الإرهاب صناعة غربية، فهم الذين ابتدعوا محاكم التفتيش، وهم الذين ابتدعوا الإبادة العرقية، وهم الذين أشعلوا الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية اللتين راح ضحيتهما عشرات الملايين، وهم الذين ابتدعوا وسائل الدمار الشامل التي تهدد البشرية بالفناء، وهم الذين يمارسون الإرهاب على الدول وعلى الأفراد، ولكنهم اليوم لا يتحدثون عن الإسلام إلا مقترناً بحديث عن الإرهاب، مستشهدين على ذلك بحوادث الإرهاب التي تقع في بعض الدول الإسلامية، وهم يعلمون أن هذه الشرفمة لم تظهر إلا بعد أن قامت المخابرات الأمريكية بتجنيد بعض الشباب من ضعاف الخبرة والثقافة، وشحنهم بأفكار التعصب البغيض الذي يبرأ منه الإسلام، وأشرفت على تدريبهم وتزويدهم بالمال والسلاح، ثم يتهم في أقطار العالم الإسلامي يعيشون فساداً لكي تخدع العالم وتقول له ها هو الإسلام دين الإرهاب والقتل . . وكل ما يعرف الإسلام يعرف أنه بريء من ذلك، ولا يمكن أن نصف محاكم التفتيش أو الحروب الصليبية، وما تقوم به الألوية الحمراء في إيطاليا ومنظمة الباسك في شبه جزيرة إيبيريا، أو ما يقوم به الجيش الجمهوري الإيرلندي السري بأنه تطرف مسيحي أو إرهاب مسيحي، لأن الكل يعلم أن جوهر رسالة السيد المسيح عليه السلام وكل رسالات السماء هي المحبة والإخاء والعدالة والمساواة. راجع خطاب ألقاه معمر القذافي في مدينة كانو بنيجيريا، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ص18، 19، 20.

جديدة... (38). وخلال تحريري لهذا الموضوع عرض على الشاشة الوطنية في الجزائر، في إحدى ليالي رمضان المبارك (لما لهذه الكلمة من قداسة واعتبار)، فيلم بعنوان (القرار الحاسم)، بطله رجل عربي يدعى ناجي حسن يختطف طائرة أمريكية من أجل إخلاء سبيل صديق له، وعلى الرغم من تعاطفهما للدماء فإن أمريكا تتكرم وتخلي سبيلهما، ليبين الفيلم إنسانية الأمريكيين وفهمهم، ويبان وفاء أمريكا للعهد مع هؤلاء بتسليمهم الرهينة مقابل الإفراج عن الركاب وعدم ملاحقتهم للمختطفين، وفي المقابل ظهر العرب في الفيلم بصورة القذرين الإرهابيين والكاذبين، لا يهمهم سوى الدماء والدمار. لكن الغريب في الأمر ليس ما طرحه الفيلم الأمريكي من صورة مشوهة للعرب، ولكن الغرابة والعتاب على هؤلاء المسؤولين على هذا القطع بالسماح لمثل هذه السموم ببثها، وفي شهر فضيل (39).

ظاهرة أخرى لا تقل خطراً عن التي سبق الحديث عنها، ظهرت في الآونة الأخيرة، وهي موجة الأفلام العربية السينمائية التي يغلب عليها طابع الإنتاج المشترك، ونعني بهذه الأفلام العربية التي تنتج بتمويل أوروبي، ونخص بالذكر هنا الأفلام العربية التي تنتج في تونس والجزائر والمغرب والتي مهما اختلفت الآراء حولها فإنها تعكس أزمة السينما العربية وأزمة المخرجين، وإذا كانت سياسة الإنتاج المشترك التي يسير فيها مخرجون سينمائيون في مصر والمغرب، العربي، قد أوجدت حلاً مؤقتاً لأزمة تمويل أفلام هؤلاء المخرجين ومشاريعهم السينمائية، فإن هذه السياسة قد بدأت تترك آثارها وبصماتها على نتاج هؤلاء السينمائيين وعلى أطروحاتهم الاجتماعية والفكرية السياسية، ويستطيع أي

(38) (راجع): محمد سيد محمد، المرجع السابق، ص 107، 108، 109.

(39) إن هذه الصورة لا تتغير، فالمشاهد يرى العرب دائماً مرتكبين لأعمال العنف لا يحبرون السلام، ولا يراهم أبداً ضحايا للإرهاب الحاصل مثلاً في فلسطين أو جنوب لبنان أو البوسنة والهرسك أو كوسوفا أو الشيشان... فالقائمة طويلة والمأساة فظيمة. ولو كان يقدم عقب هذه الأفلام ندوة يستضاف فيها من النخب الثقافية والوطنية حيث يقومون فيها بنقد الأفلام ومراميها المدمرة؛ لما كان العتاب واللوم، لأنها بلا شك، ستخلق لدى المواطن مستوى من الوعي والمناعة تحصنه ضد ما تدسه له تلك المنتجات الإعلامية الغريبة من سموم ثقافية وفكرية.

ملاحظ محايد وموضوعي أن يلمس في تلك الأفلام السينمائية العربية الممولة من الغرب طابعاً يكاد يكون مشتركاً بينها وهو الطابع الغرائبي والتشويهي، وكشف خصوصيات اجتماعية لا ضرورة لكشفها وتقديمها للمشاهد الغربي. في إطار مثل هذه الأفلام العربية المنتجة في الخارج نجد أفلاماً تونسية ومصرية وجزائرية ومغربية يسيء بعضها إلى تاريخ الثورة التحريرية مثل الفيلم الجزائري (شرف القبيلة)، وبعضها الآخر يكشف عن مشاهد جد حميمة ولا ضرورة للكشف عنها مثل الفيلم التونسي (عصفور السطح)، وأفلاماً سياسية تُشوّه صورة المقاومة الشعبية مثل آخر أفلام السوري (محمد ملص). . . . إن الغرب الممول لمثل هذه الأفلام سواء بتأثير من اللوبي الصهيوني المتغلغل في النظام الأمريكي وفي الدول الأوروبية، أو يدافع من تحيز حضاري غربي على الإسلام والحضارة الإسلامية، التي ما انفك الغرب يوجه لها كل يوم سهامه، ويحاول أن يحصر كل ما قدمته للبشرية في أطر المفاهيم الإرهابية والوحشية والعدوانية، والغرب في مجال هذه الحملة المستمرة على كل ما هو إسلامي وعربي يبحث عن شواهد ومزكّين يدعمون هذه التهم الباطلة، ويؤكدون دعاويه ووجهة نظره، ويغذون في الوقت نفسه إعلامه المعادي، الذي استطاع بما يملك من إمكانيات تقنية متطورة أن يوصل رسالته الملغمة إلى قطاع كبير من شبابنا، ويشوّه صورة الإنسان العربي المسلم، ويطرحها دائماً مقترنة بالإرهاب وبالدموية والعنف. . هذه المزاعم الخطيرة لم تجد حتى الآن إعلاماً عربياً قوياً ومنسقاً يتصدى لها سواء في الداخل أو في الخارج، أو يعمل على الأقل على فضحها أو تصحيحها السينمائي والإعلامي⁽⁴⁰⁾.

وإلى جانب وكالات الأنباء العالمية التي تسيطر على الإعلام العالمي⁽⁴¹⁾، هناك الإعلام الإعلاني أو الإشهار⁽⁴²⁾، وهو نوع من الإعلام

(40) راجع: الأفلام العربية الممولة من الخارج، المجاهد الأسبوعي، العدد 2085، ص 14.

(41) (انظر): الزبير سيف الإسلام، تأملات في وسائل الاتصال الجماهيري وضرورة تصفية الاستعمار الإعلامي، ص 73.

(42) أنشئت له مؤسسات وشركات ووكالات لاستغلال هذا النوع من الإعلام على غرار الشركات =

المغربي الذي يبحث القارئ أو المشاهد أو السامع على شراء نوع معين من السلع، والزيادة في الاستهلاك للبضائع التي يعرضها المتجرون والتجار فيقدمها في شكل مغرٍ خلاب⁽⁴³⁾، وتشكل البرامج الإخبارية وبرامج التسلية والإعلانات وحدة متكاملة تعمل في خدمة استراتيجية الاحتكارات على الصعيدين المحلي والكوني، فالإعلان لا يستهدف فقط توفير المداخليل الضخمة للمؤسسات الإعلامية، ذلك أن الرسالة الثقافية للإعلان تحظى بعناية البرامج الإعلامية، فهي تربي القيم والحاجات، وتنشط نزعة الاستهلاك داخل المجتمعات على حساب الإنتاج وخاصة في البلدان النامية، والإعلان يفسد الأذواق ويُزَوِّر المعايير؛ إذ يعزز المظهرية على حساب الواجب الاجتماعي وقيم المكانة الاجتماعية بمعايير الكسب والاستهلاك ويتعهد قيم الفردية والكسب بكل السبل وبأسهل السبل، إنه إحياء نفسي بالسطحية والجهل، وتنفير من البحث والتحليل وامتلاك المعرفة، يزيغ الحاجات والمصالح ويمسح المثال الاجتماعي إلى وجاهة، والنفسية الاستهلاكية تسمم لدى أفراد المجتمع روح الجماعة والتضحية والتضامن والاهتمام بالآخرين، فهي بذلك خطر محقق بالبشرية جمعاء⁽⁴⁴⁾.

وللأسف الشديد فقد انزلت وسائل إعلامنا - سواء في الوطن العربي عموماً أو المغرب العربي خصوصاً، بدرجات متفاوتة - انزلاقاً واضحاً في

= أو الوكالات الإعلامية العالمية للأنباء؛ وكما وجدت وكالات الأنباء العالمية دعماً وموازرة من الشركات الاحتكارية ذات الجنسيات المتعددة، فإن وكالات الإشهار تعتبر البنت الشرعية لهذه الشركات، بالنظر لمتشعبها، وللدعم الذي تخصصه لها سنوياً من أجل الإعلانات عن منتجاتها الصناعية من جهة، وخلق رغبة عند المستهلكين لشراؤها والزيادة في الإقبال على المعروضات في الأسواق الاستهلاكية من جهة أخرى.

(43) توضع عدة علامات استفهام حول هذه السلع الاستهلاكية التي تصدرها لنا الدول الغريبة، وخاصة على الجانب الصحي للمستهلك، وخاصة إذا علمنا أن هذه السلع الاستهلاكية المخصصة للتصدير ممنوع استهلاكها داخل البلدان المصنعة لتلك السلع، ولقد كشفت حصة بلا حدود في قناة الجزيرة عن بعض هذه الجوانب مع د. مريم نور المتخصصة فيما يسمى بالطب البديل، (مارس 2000ف) . .

(44) (انظر): محمد سعيد مغنية، مرجع سابق، ص 113.

سليبات الإعلان⁽⁴⁵⁾، وانعكاس الأشكال الغربية للإعلان على إعلاناتنا. ويعتبر الإعلان من أخطر المواقع في الإعلام، حتى اعتبره بعض المحللين الأفق الثقافي الأكثر تأثيراً للقرون القادمة، وهو إحدى القوى المرننة المتحركة في قيادة الحضارة وتحويل مسارها إلى حيث يريد من الإنتاج الثقافي والمادي على السواء⁽⁴⁶⁾.

وتكمن الإشكالية الكبيرة في الإعلان اليوم أيضاً في انفلاته من جميع الضوابط والقيم الأخلاقية، واستباحته لكل شيء يمكن، من الترويج والإثارة والإغراء بالاستهلاك، وكشف المستور والعبث بالعورات، واعتبار ذلك من مستلزمات الفن وأسباب النجاح، وتوظيف جسد المرأة الذي بات المحور الرئيسي للإعلان. والخطورة تكمن اليوم في فلسفة الحضارة الغربية التي تركز على إشباع الغرائز والشهوات، والفصل بين الأخلاق والجمال، ولذلك نجد أن معظم الإعلانات تشترك في شيء واحد وهو الرقص، أو ما يدخل في باب الرقص، فالرقص أساس الإعلان والتثني (والدلع) هما بداية الإعلان ومنتهاه ولحمته وسداه، ومن هنا يمكن الزعم بأن الدنيا تبدو راقصة من خلال إعلانات التلفزيون وإن كانت رقصاً بغير بهجة، فلا السلع في مقدورنا ولا وجوه النساء في الحياة اليومية ملونة مثل الوجوه التلفزيونية الراقصة، وبالتالي فهو يدخل في

(45) في هذا الصدد يمكن اعتبار التلفزيون الوطني الليبي أكثر التزاماً واحتراماً للمشاهد، وأقل انسياقاً من تلفزيونات الأقطار المغاربية الأخرى، لولا الضعف التقني والإنتاجي والفني.

(46) لقد أظهرت الدراسات التي أجريت عن فروع الوكالات الإعلانية الأجنبية في الدول النامية في عام 1973 مخاطرهما؛ منها الخطورة التي تكمن في كونها تقوم بنشاطاتها تحت شعار الخدمات الإعلانية، وتستتر على أهدافها المختلفة المتعددة حيث إنها تشكل خطراً حقيقياً على أمن أقطار العالم الثالث، خطراً على استقرارها الاقتصادي والسياسي وعلى مشاريعها الإنمائية والثقافية، كما أن المسوحات التي تقوم تارة حول اتجاهات الرأي العام وتارة حول الاستهلاك، ومسوحات حول الأمية والإحصاء السكاني وعدد الإطارات... وهو عمل لا يتعد كثيراً عن التجسس على الخبرات البشرية الوطنية وعلى القدرات الاقتصادية الوطنية، وكذلك القوى الدفاعية الأمر الذي يؤثر على سياسة البلاد داخلياً وخارجياً. (انظر): توفيق محمد نصر الله، الإعلان هو الأفق الثقافي الأكثر تأثيراً في القرون القادمة، العالم الإسلامي، 4 - 10 أكتوبر 1999، ص 11. (انظر أيضاً): الزبير سيف الإسلام، مرجع سابق، ص 78، 79.

باب النصب والاحتيال وتخريب العقول، وهو يتناقض مع الدين ومع العلم؛ ولقد تقرر من خلال الدراسات التي عالجت هذا الموضوع بالذات بأن خطر الشركات ذات الجنسيات المتعددة المتلبسة برداء وكالات الإعلانات التجارية يمكن فيما تشهه من خلال هذه الإعلانات من أنماط استهلاكية وثقافية.. غالباً ما تكون رأسمالية، وبالتالي فهي تهدد الأنماط الاستهلاكية والتقاليد الوطنية والعادات الاجتماعية والثقافات السائدة في العالم الثالث. للأسف - مع سطوة الشركات المتعددة الجنسيات وسطوة الاحتكارات -⁽⁴⁷⁾ أصبح للإعلان قوة بالغة في تشويه الذوق في بلداننا وتشويه العقول، وإثارة الغرائز والنهم إلى نمط الحياة الغربية وطرق استهلاكها، بدل أن نوجهه نحن وجهة تساهم في بث القيم التعليمية والتربوية والمستقبلية، فيعلمهم كيف يحافظون على صحتهم وسلامتهم وكيف يوظفون أموالهم ويستثمرون مدخراتهم، وكيف يتعاملون مع السلع والخدمات والتسهيلات والمنشآت، وكيف يرتفعون بمستواهم العلمي والثقافي والتربوي للتعامل الحضاري⁽⁴⁸⁾.

وأمام هذه القوة المادية المالية والتكنولوجية يتساءل المرء: هل توجد وسيلة في المغرب العربي - المتشرذم على نفسه - يمكن استعمالها في مواجهة الغزو الإعلاني - الإعلامي الغربي؟ أشك في وجود جواب عن هذا السؤال، وأشك في وجود وسيلة ما تفي بالغرض في الظرف الراهن؛ إلا إذا تكتلت

(47) مع تنامي الدورة الاقتصادية الغربية اندفع الرأسماليون بدوافع تصريف بضائعها المكدسة، وطمعاً في استثمارية عجلة إنتاجها وزيادة أرباحها الربوية الاحتكارية، إلى إيجاد وسائل سريعة ومؤثرة وفاعلة، تحمل جمهور المستهلكين الحقيقيين والمترقبين بسرعة وتلقائية وياندفاع استهلاكي، لاقتناء تلك السلع دون أدنى تفكير في احتياجاتها ومتطلباتها، فلم تجد وسيلة بيعية وإشهارية مناسبة لها سوى فن الإعلان.

(48) (راجع): العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص11. (راجع أيضاً): محمد سيد محمد، مرجع سابق، ص109 - 113. تفاصيل حول موضوع الإعلان (راجع): د. أحمد عيسوي، الإعلان من منظور إسلامي، كتاب الأمة، ع71، جمادى الأولى 1420 هجري، قطر. وعن الإعلام الإسلامي راجع د. محمد سيد محمد، المسؤولية الإعلامية في الإسلام. وعن الإعلام الجديد راجع د. مصطفى المصمودي، النظام الإعلامي الجديد، عالم المعرفة ص94.

الطاقات الفكرية والثقافية في حركة تضامنية لحماية مجتمعاتها من الأنماط الحياتية التي تحاول الإعلانات إدخالها علينا.

والخلاصة في الموضوع يمكن القول: إن النظام السمعي البصري اليوم هو الأداة الأساسية للنظام الثقافي المسيطر، وإن هذا النظام ليس مجرد تقنية للتلقين فحسب بل هو كيفية جديدة لوعي العالم والتعبير عنه، وإن هذا الوعي الجديد يساهم في إنشاء قيم لا تقوم بأي صلة بينها وبين النظام الاجتماعي. إن هيمنة الثقافة الأجنبية على وسائلنا الإعلامية ومحتواها أدت إلى جعل مضمون وسائل الإعلام العربية يساهم بصورة عامة في تغريب المواطن عن مجتمعه، بدل تسهيل مشاركته في أمور هذا المجتمع، يتم هذا التغريب عن طريق تقديم مضمون إعلامي يشعر المواطن بأن لا صلة تربطه مع ما يراه على صفحات صُحفه أو قنوات تلفزيونه من مضمون، والمواطن يشعر بأن ما تعطيه إياه هذه الوسائل من مضمون، غير واقعي، وفي حال قبوله بما تعطيه إياه هذه الوسائل يرى نفسه مندفعاً للثورة على قيمه وطرق معيشته، فيصبح غريباً عن مجتمعه وحتى عن نفسه، وتلعب وسائل الإعلام أيضاً دوراً كبيراً في إلهاء المواطن عن مشاكله عن طريق تحويل أنظاره عن المشاكل الاجتماعية والقومية الحقيقية إلى مشاكل ثانوية مستوردة من خارج مجتمعه.



د. جمعة محمد فرج بشير

تمهيد:

تظهر أهمية تحديد أقصى مدة الحمل في ثبوت نسب الولد من أبيه، فالنسب يثبت بالفراش أي: بالزوجية القائمة بين الرجل والمرأة مهما طال مدتها متى توافرت شروط النسب بها، من عقد زواج صحيح وإمكانية حصول المقاربة بين الزوج وزوجته، وحصول الولد من ماء الزوج، وأن تمضي أقل مدة الحمل.

أما إذا حصلت الفقرة بين الزوجين بسبب من الأسباب سواء أكان طلاقاً أم وفاة، فلا يثبت نسب المولود الذي يأتي بعد الفقرة إلا إذا أتت به في مدة مخصوصة تسمى مدة الحمل. وقد اتفقت كلمة الفقهاء على تحديد أدنى مدة الحمل بستة أشهر، ولكنهم اختلفوا في تحديد أقصاها.

ونظراً لأهمية تحديد أقصى مدة الحمل في إثبات النسب - لأن ظهور الحمل أو الولادة خلال هذه المدة يعتبران وسيلة لإثبات نسب المولود بعد الفراق، حيث لا فراش، لأنه انقطع بالطلاق أو الوفاة - تأتي أهمية هذه الدراسة.

وأقصى مدة الحمل هي أقصى ما يمكن أن يمكنه الحمل في بطن أمه، ويُحكم شرعاً أو قانوناً بنبوت نسب الحمل للأب إذا ولد خلال هذه المدة.

ومسألة أقصى مدة الحمل مسألة فقهية اجتماعية طبية، تجاذبتها أنظار فقهاء الشريعة الإسلامية، ورجال القانون والأطباء في العصر الحديث، فتناولوها بالبحث والدراسة.

وفيما يلي نتناول مسألة أقصى مدة الحمل في المباحث الآتية:

- المبحث الأول: بداية ونهاية أقصى مدة الحمل.
- المبحث الثاني: أقصى مدة الحمل عند فقهاء الشريعة الإسلامية.
- المبحث الثالث: أقصى مدة الحمل عند الأطباء.
- المبحث الرابع: موقف القانون من مسألة أقصى مدة الحمل.
- الخاتمة.

المبحث الأول

بداية ونهاية أقصى مدة الحمل

تبدأ أقصى مدة الحمل للمرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها، التي ثبت حملها من الوقت الذي تبدأ فيه عدتها، والعدة تبدأ من يوم الطلاق أو التطليق أو الوفاة أو الفسخ أو التفريق، وعلى ذلك تبدأ أقصى مدة الحمل من وقت حصول الفرقة في الزواج الصحيح بسبب الطلاق أو التطليق، أو من وقت حصول الفرقة في الزواج الفاسد بسبب الفسخ أو التفريق أو الوفاة، أو من آخر مقاربة للمرأة في الوطء بشبهة عند زوال الشبهة بعلم الواطئ، أنها غير زوجته،

وأنها لا تحل له⁽¹⁾، وهذا ما أشار إليه المشرع الليبي في القانون رقم 85 لسنة 1984 ف بشأن الزواج والطلاق وآثارهما، الذي نص في الفقرة (ب) من المادة الثانية والخمسين على أنه: «تبتدئ عدة المرأة المدخول بها من تاريخ الطلاق أو الفراق أو الوفاة»⁽²⁾.

هذا إذا كان ابتداء العدة في العقد الصحيح من وقت وقوع الفرقة بالطلاق أو غيره. ولكن إذا كانت الفرقة هي الطلاق، وكانت المرأة لا تعلم بوقوعه ولم يقم المطلق ببينة تثبت وقوعه، ثم أقر به، فإنها لا تبتدئ عدتها من التاريخ الذي ذكره المطلق، بل تبتدئ من اليوم الذي أقر فيه بذلك، لأن الإقرار حجة قاصرة على المقر ولا تتعداه إلى غيره. فإذا كان الطلاق رجعياً فلا يحق له أن يراجع هذه الزوجة إلا خلال ما بقي من العدة ابتداء من اليوم الذي حدده، كما أنه لا يرثها إلا إذا مات داخل العدة ابتداء من ذلك اليوم، بينما ترثه هي إذا مات داخل عدتها التي ابتدأتها من تاريخ إقراره، كما تجب عليه النفقة خلال هذه العدة⁽³⁾.

وكذلك تبتدئ العدة من تاريخ الإقرار لا من التاريخ الذي ذكره المطلق، إذا أقر بالطلاق وصدقته المرأة مع وجود تهمة، كأن يكون الزوج مريضاً مريضاً الموت يريد الاحتياال مع المرأة على إعطائها أكثر مما تستحق بطريق الإرث، فيتفق معها على الإقرار بطلاق سابق وانقضاء العدة حتى تصبح أجنبية فتنفذ وصيته لها أو يصح إقراره لها بدين. أو يكون الزوج يرغب في الزواج بينت أختها أو بأي محرم لها. . . وغير ذلك من التهم. فإن العدة تبتدئ من وقت الإقرار نفياً لأي تهمة. وهذا بمقتضى رأي جمهور الفقهاء⁽⁴⁾.

(1) ابن معجوز (محمد): أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى 1994م، الدار البيضاء المغرب: مطبعة النجاح الجديدة ص 279.

(2) زكي الدين شعبان: الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، منشورات الجامعة الليبية، كلية الحقوق، الطبعة الثانية 1971م ص 537، 538.

(3) الجريدة الرسمية للجمهورية العربية الليبية عدد (16) الصادر بتاريخ 3 يونيو 1984م.

(4) الزرقاني، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي: شرح الزرقاني على مختصر خليل القاهرة: مطبعة محمد أفندي مصطفى، ج 4، ص 209.

وإذا طلق الغائب زوجته في غيبته ولم يعلمها بذلك حتى قَدِمَ، فإن العدة تبتدئ من يوم إعلامه لها، ولكن لا يمكنه أن يراجعها إلا خلال ما بقي من العدة على أساس أنها حسبت من التاريخ الذي ذكره أنه طلقها فيه⁽⁵⁾.

وكذلك إذا أُخبرت المرأة بواسطة غير العدلين بأن زوجها الغائب قد طلقها أو مات، فإن عدتها تبتدئ من اليوم المحدد لطلاقه أو موته، لا من يوم بلوغ الخبر إليها، غير أنه لا يمكنها أن تتزوج إلا بعد انقضاء مدة العدة ابتداء من يوم بلوغ الخبر. لكن إذا ثبت بشهادة عدلين أن الزوج الغائب طلق زوجته أو مات في يوم معين، فإن العدة تبتدئ من ذلك اليوم المعين، بحيث إذا لم تعلم الزوجة بذلك إلا بعد مضي مدة العدة، فإنها لا تستأنف عدة جديدة، ولكن يمكنها أن تتزوج فوراً⁽⁶⁾.

وقال الظاهرية: من طلق امرأته وهو غائب لم يكن طلاقاً وهي امرأته كما كانت، يتوارثان إن مات أحدهما وجميع حقوق الزوجية باقية بينهما، سواء كانت مدخولاً بها أو غير مدخول بها، وسواء كان الطلاق بائناً بثلاث أو أقل حتى يبلغ إليها، فإذا بلغها الخبر مَن تصدقه أو بشهادة تقبل في المحاكم، فحينئذٍ يلزمها الطلاق إن كانت حاملاً أو طاهراً في الطهر الذي لم يمسه فيه، وتبدأ عدتها من حين بلوغ الخبر⁽⁷⁾، وقالت طائفة الزيدية من الشيعة: إن العدة لا تبتدئ إلا من وقت إعلامها بالطلاق، ولو أقام بينة عليه قبلها، لأن العدة واجب عليها ولا يكون وجوب إلا بالإعلام⁽⁸⁾.

والمشرع اللبي في الطلاق قرر أنه لا يثبت الطلاق إلا بحكم من

(5) زكي الدين شعبان: المرجع السابق، ص 238.

(6) الشولي: أبو الحسن علي بن عبد السلام: البهجة في شرح التحفة، بيروت: مطبعة دار الفكر ج 1 ص 321.

(7) الزرقاني: المرجع السابق، ج 4 ص 8216.

(8) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: المحلى، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ج 15، ص 127.

المحكمة⁽⁹⁾ أو باتفاق الزوجين في حضورهما أو وكيليهما بوكالة خاصة، يوثق لدى المحكمة المختصة⁽¹⁰⁾. وهذا يعني أن المرأة المطلقة تبدأ عدتها من يوم إعلامها بالطلاق.

وتنتهي أقصى مدة الحمل إذا ثبت حمل المعتدة بانتهاء عدتها وذلك بوضع حملها، سواء كان الوضع طبيعياً أو عن طريق الإجهاض بسقوط الحمل مستبين الخلقة، سواء كانت عدة طلاق أو فراق أو وفاة⁽¹¹⁾، ولكن لا بد أن تضع جميع حملها، فإذا وضعت بعضه فقط، كما إذا وضعت أحد التوأمين، أو انفصل عنها بعض الجنين ولم يخرج جميعه، فلا تنتهي عدتها بذلك⁽¹²⁾، وبالتالي لا تنتهي أقصى مدة حملها تبعاً لذلك حتى تضع جميع حملها.

المبحث الثاني

أقصى مدة الحمل عند فقهاء الشريعة الإسلامية

الذي لا خلاف فيه بين الناس، والأخرى بين فقهاء الشريعة الإسلامية هو أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر⁽¹³⁾، وأن أغلب المدة التي يمكنها الحمل في بطن

(9) محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، الطبعة الثالثة 1957م. القاهرة: مطبعة السعادة، الناشر: دار الفكر العربي ص437.

(10) تنص المادة الثامنة والعشرون من قانون الزواج والطلاق وآثارهما على أنه: «الطلاق حل عقدة الزواج وفي جميع الأحوال لا يثبت الطلاق إلا بحكم من المحكمة المختصة».

(11) تنص المادة الخامسة والثلاثون من قانون الزواج والطلاق وآثارهما على أنه: «يقع الطلاق باتفاق الزوجين في حضور الزوجين أو وكيليهما بوكالة خاصة».

(12) تنص الفقرة هـ من المادة الثانية والخمسين من قانون الزواج والطلاق وآثارهما على أن: «عدة الحامل تستمر إلى وضع حملها أو سقوطه مستبين الخلقة سواء كانت عدة طلاق أو فراق أو وفاة».

(13) محمد بن معجوز: المرجع السابق، ص277.

- اليهودي، منصور بن يونس بن إدريس: كشاف القناع، طبع في بيروت، الناشر: مكتبة النصر الحديثة بالرياض، ج5 ص407.

- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم: المهذب، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي ج2 ص157، = 158.

أمه هي تسعة أشهر، وذلك لجريان العادة به، والمشاهدة اليومية أن الجنين يولد لتسعة أشهر تؤكد ذلك، وقد تمضي السنوات الطويلة ولا نسمع فيها أن المرأة ولدت لسته أشهر أو لسنة أو لأكثر منها.

وتحديد أقصى مدة الحمل لم يرد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة الصحيحة المتفق عليها من طرف جميع الفقهاء ما يدل عليها، وليس فيها إجماع بين الفقهاء، ولذلك نجدهم اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً، فكل واحد منهم اجتهد رأيه حتى داخل المدرسة الواحدة أو الفقه الواحد واستشهد بواقعة وقعت في زمنه وثق بها فوضع الحكم بشأنها.

وفيما يلي نتناول اجتهادات فقهاء الشريعة الإسلامية في هذه المسألة، ثم مناقشة أقوالهم فيها من خلال اعتراضات بعض منهم على بعضهم الآخر.

أ - اجتهادات فقهاء الشريعة الإسلامية في مسألة أقصى مدة الحمل

1 - يرى الإمام مالك رضي الله عنه أن أقصى مدة الحمل أربع سنين، ودليل هذا الحكم ما رواه الدارقطني عن مالك بن أنس أنه قال: «هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان امرأة صدق وزوجها رجل صدق، حملت ثلاثة أبطن، في اثنتي عشرة سنة، كل بطن في أربع سنين»⁽¹⁴⁾.

= ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد: فتح القدير شرح الهازية مصر: مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى 1356هـ-ج 3 ص 304.

- عبد العزيز عامر: الأحوال الشخصية فقهاً وقضاء، الطبعة الأولى 1961م الناشر: دار الكتاب العربي بمصر، ص 44.

(14) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: الفروق، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، ج 3 ص 122.

- ابن الهمام: المرجع السابق ج 3 ص 310.

- الرملي، شمس الدين محمد بن شهاب الدين: نهاية المحتاج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ج 7 ص 130.

- اليهودي: المرجع السابق، ج 5 ص 406.

- اطفيشي، محمد بن يوسف: شرح كتاب النيل وشفاء العليل، الطبعة الثانية 1972م

الناشر: دار التراث العربي بليبيا ودار الفتح ببيروت، ج 6 ص 436.

وهذا القول هو المشهور في الفقه المالكي، وللمالكية قول ثانٍ يقدر أقصى مدة الحمل بخمس سنين، وهذا القول مشهور أيضاً وبه الفتوى والعمل القضائي⁽¹⁵⁾.

وهناك قول ثالث لهم يقدرها بستٍ، وقول رابع يقدرها بسبع وهو قول شاذ⁽¹⁶⁾، وقول خامس يقدرها بسنة قمرية، وهو قول محمد بن عبد الحكم⁽¹⁷⁾، وقول سادس لا حدَّ في ذلك حتى تتحقق براءة الرحم وهو قول أشهب⁽¹⁸⁾ وقول سابغ قدر ما يراه النساء، حكاه ابن ناجي في شرحه للمدونة⁽¹⁹⁾.

2 - ويرى الشافعية⁽²⁰⁾ والحنابلة⁽²¹⁾ أن أقصى مدة الحمل أربع سنين وحثتهم في ذلك ما احتج به مالك من حديثه عن آل عجلان المذكور، كما استدلوا بوقائع أخرى منها: ما قيل إن الضحاك ولدته أمه لأربع سنين، وإن عبد العزيز بن الماجشون ولدته أمه لأربع سنين، وإن محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي، وإبراهيم بن نجيع العقيلي بقي كل منهما في بطن أمه أربع سنين⁽²²⁾. وعلى ذلك متى تقرر وجود حالات ثبت فيها الحمل لأربع سنوات وجب أن يحكم به ولا يزداد عليه، لأنه هو الذي وجد وعمل به عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث ضرب لامرأة

(15) الدسوقي، محمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير بيروت: المكتبة التجارية الكبرى، توزيع دار الفكر، ج 2 ص 310.

(16) محمد الحجوي: القول الفصل في أقصى مدة الحمل، محاضرة ألقاها في المذيع التونسي وطُبعت في مطبعة الثقافة في مدينة سلا بالمغرب.

(17) محمد الحجوي: المرجع السابق.

(18) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية ج 2 ص 387.

(19) النوريسي، أحمد بن يحيى: المعيار المعرب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج 4 ص 56.

(20) محمد الحجوي: القول الفصل في أقصى مدة الحمل، المرجع السابق.

(21) الرملي: المرجع السابق، ج 7 ص 130.

(22) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد: المغني، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، القاهرة: مكتبة الجمهورية العربية، ح 7 ص 476، 477.

المفقود أربع سنين، ولم يكن ذلك إلا أنه غاية الحمل⁽²³⁾.

وروي عن أحمد بن حنبل قول آخر جاء فيه: إن أقصى مدة الحمل ستان لما روت جميلة بنت سعد عن عائشة - رضي الله عنها - إنها قالت: «لا تزيد المرأة على ستين في الحمل» ولوجود وقائع تؤيد ذلك منها: أن الضحاح بن مزاحم وهرم بن حيان حملت أم كل واحد منهما به ستين⁽²⁴⁾.

3 - ويرى فقهاء الحنفية والثوري أن أقصى مدة الحمل ستان. ودليل هذا الحكم ما روي عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: «لا تزيد المرأة في الحمل عن ستين قدر ما يتحول ظل المغزل»⁽²⁵⁾ أي بقدر ظل مغزل حال الدوران، والغرض منه تقليل المدة، حيث ظل المغزل حال الدوران أسرع زوالاً من سائر الظلال، وهو كناية عن المدة القليلة أي إن الجنين لا يمكن أن يمكث في بطن أمه أكثر من ستين ولو برهة يسيرة، وقال أصحاب هذا الرأي: والظاهر أن عائشة لم تقل ذلك بناء على رأيها، بل قالت بناء على السماع من الرسول ﷺ، لأن تحديد المدة في مثل هذه الأمور ما لا يستطيع العقل إداركه، فيكون للحديث حكم الرفع إلى الرسول ويصح الاحتجاج به⁽²⁶⁾.

وما روي أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أثبت نسب ولد المرأة التي غاب عنها زوجها ستين، ثم قدم فوجدها حاملاً فهم بـرجمها، فقال معاذ: إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها، فتركها حتى ولدت ولداً قد نبئت ثنياه، فعرف زوجها شبهه، فقال عمر: عجز النساء أن تكون مثل معاذ، لولا معاذ هلك عمر⁽²⁷⁾.

(23) البيهقي، أبو بكر أحمد: السنن الكبرى، بيروت: دار الفكر ج 7 ص 492.

(24) ابن قدامة: المرجع السابق ج 7 ص 477، 478.

(25) ابن قدامة: المرجع السابق.

(26) البيهقي: المرجع السابق ج 7 ص 492.

(27) ابن عابدين، محمد أمين: رد المحتار على الدر المختار للحصكفي، بيروت: دار التراث العربي

ج 2 ص 857.

- زكي الدين شعبان: المرجع السابق، ص 558.

4 - ويرى داود أن أقصى مدة الحمل ستة أشهر⁽²⁸⁾.

5 - ويرى الظاهرية أن أقصى مدة الحمل تسعة أشهر، وقالوا: لا يجوز أن يكون حمل أكثر من تسعة أشهر ولا أقل من ستة أشهر لقول الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُمْ وَفَصْلَانِ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾⁽²⁹⁾ وقوله تعالى: ﴿وَالْوِلْدَانُ بِضِعَانِ أُولَئِكَ هُنَّ حَوَائِي كَالْيَلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ﴾⁽³⁰⁾ فمن ادعى أن حملاً وفصلاً يكون في أكثر من ثلاثين شهراً فقد قال الباطل والمحال، ورد كلام الله عز وجل جهاراً. واستند هؤلاء أيضاً في رأيهم لقاعدة: أن الحكم للغالب، ورأوا أن غالب النسوة تضع لتسعة أشهر فحكموا بالغالب وألغوا النادر، ونسبوا هذا الرأي إلى عمر بن الخطاب، حيث قالوا: وممن روي عنه مثل قولنا عمر بن الخطاب أنه قال: «أبما رجل طلق امرأته فحاضت حيضة أو حيضتين، ثم قعدت فلتجلس تسعة أشهر حتى يستبين حملها، فإن لم يستبين حملها في تسعة أشهر فلتعتد بعد تسعة الأشهر ثلاثة أشهر عدة التي قعدت عن المحيض» وقالوا: «إن عمر لا يرى الحمل أكثر من تسعة أشهر، كما هو ظاهر في هذه الراوية عنه، وهو قول محمد بن عبد الله بن عبد الحكم وأبي سليمان، وأصحابنا»⁽³¹⁾.

6 - ويرى الليث بن سعد أن أقصى مدة الحمل ثلاث سنوات، وقال: حملت مولاة لعمر بن عبد العزيز ثلاث سنوات⁽³²⁾.

7 - وقال أبو عبيد القاسم بن سلام ليس لأقصى مدة الحمل حد، وقال: لا يحوز في هذا الباب التحديد والتوقيت بالرأي، لأننا وجدنا لأدنى الحمل

(28) ابن الهمام: المرجع السابق، ج 3 ص 310.

ابن حزم: المرجع السابق ج 15 ص 317.

(29) سورة الأحقاف، الآية: 15.

(30) سورة البقرة، الآية: 233.

(31) ابن حزم: المرجع السابق ج 15 ص 316، 317.

(32) ابن قدامة: المرجع السابق ج 7 ص 477.

أصلاً في تأويل الكتاب وهو الأشهر الستة، فنحن نقول بهذا ونتبعه، ولم نجد لآخره وقتاً⁽³³⁾.

8 - أما الإباضية فقد اختلف الرأي عندهم في تحديد أقصى مدة الحمل، فمنهم من يرى أن أقصى مدة الحمل تسعة أشهر ومنهم من يرى أنها سنة، ومنهم من يرى أنها ستان، ومنهم من يرى أن أقصى المدة خمسة أعوام على المشهور، حيث أنشد صاحب هذا الرأي نظماً، فقال:
وخمسة الأعوام أقصى الحمل وستة الأشهر في الأقل
ومنهم من يرى أنها أربع سنوات، وروي عن بعضهم أنها سبعة. وكل هذا في حالة الرية، وهي هل حركة بطن المرأة بريح أو حمل أو نحو ذلك، وأما إن تحقق وجود الحمل، فلا تحل أبداً، أي لا تنتهي عدتها حتى تضع حملها⁽³⁴⁾.

9 - وأما الشيعة فقد اختلف فقهاؤها في تقدير أقصى أمد الحمل أيضاً، فقال أكثرهم: إنها تسعة أشهر، وقال بعضهم عشرة، وبعض آخر منهم حددها بسنة كاملة، وأجمعوا بكاملهم على أنها لا تزيد ساعة بعد سنة واحدة، فإذا طلقها الزوج أو مات عنها، ثم ولدت بعد سنة ولو ساعة لم يلحق به الولد، لقول الصادق: «إذا طلق الرجل زوجته، وقالت أنا حبل، وجاءت به لأكثر من سنة ولو ساعة واحدة لم تصدق في دعواها»⁽³⁵⁾.
هذا الذي سبق عند الشيعة الإمامية، أما الشيعة الزيدية فرأيهم في أقصى مدة الحمل مثل رأي فقهاء السنة الذي يقول: إن أقصى مدة الحمل أربع سنين، حيث يرى العترة وهو فقيه زيدي: «أن ما ولد قبل الإقرار بانقضاء العدة لحق إن

(33) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد: تحفة المودود بأحكام المولود، الطبعة الهندية العربية سنة 1380هـ ص 161.

(34) أطفيش: المرجع السابق، ج 2 ص 574.

(35) محمد جواد مغنية: الأحوال الشخصية، الطبعة الأولى 1964م، بيروت: دار العلم للملايين ص 76.

أمكن منه الحمل في الرجعي مطلقاً حملاً على السلامة، أو في البائن لأربع فدون إذ لا وجه لنفيه منه وكذا بعد الإقرار⁽³⁶⁾.

ب - مناقشة أقوال الفقهاء في مسألة أقصى مدة الحمل من خلال اعتراضات الفقهاء بعضهم على بعض

1 - فقد اعترض الإمام مالك - رضي الله عنه - نفسه على ما روي عن عائشة - رضي الله عنها - في تحديد أقصى مدة الحمل بستين على أنه حديث مرفوع إلى الرسول - ﷺ - لما سئل مالك عن حديثها: لا تزيد المرأة في الحمل على ستين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل قال: سبحان الله، من يقول هذا⁽³⁷⁾!. وهذا الحديث كما عرفنا اعتمد عليه فقهاء الحنفية في تقديرهم لأقصى مدة الحمل.

والإمام مالك كما هو معروف من أئمة علماء الحديث، فدل اعتراضه على أن عائشة - رضي الله عنها - قالت حديثها على أساس أنه رأي، بناءً على ما شاهدته أو سمعت عنه من أحوال النساء في زمانها، لا بناءً على ما سمعته من رسول الله - ﷺ - وعلى هذا لا يكون له حكم الحديث المرفوع، ولا يصح الاحتجاج به.

2 - رد فقهاء الحنفية على أصحاب الرأي القائل بأن أقصى مدة الحمل أربع سنوات أو أكثر بقولهم: إن القول بالسنتين سنده حديث عائشة - رضي الله عنها - وقول عائشة مما لا يعرف إلا سماعاً عن الرسول - ﷺ - وأنه لذلك مقدم على الخبر المروي عن مالك بن أنس، لأن حديث عائشة بعد صحة نسبته إلى الشارع لا يتطرق إليه الخطأ بخلاف المروي عن مالك، فإنه على فرض صحة نسبته إليه محتمل الخطأ، لأن غاية الأمر أن يكون حيض امرأة ابن عجلان انقطع أربع سنين، ثم جاءت بولد، وهذا

(36) ابن المرفقي، أحمد بن يحيى: البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأنصار، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة 1367هـ، ج 2 ص 217، 218.

(37) البيهقي: المرجع السابق، ج 7 ص 492.

لا يعتبر دليلاً قاطعاً على أنها كانت حاملاً طوال السنوات الأربع، فإنه ليس من المستبعد، بل من الجائز أن يكون طهرها أقعد سنتين أو أكثر ثم حملت وولدت لأقل من سنتين، وذلك يحدث لكثير من النساء⁽³⁸⁾.

وكذلك إذا قيل أنه توجد حركة خلال الأربع سنوات فهذا ليس قاطعاً في وجود الحمل، إذ يحتمل أن يكون لعله أو لسبب آخر⁽³⁹⁾. وأحكام الشرع تبنى على الأعم الأغلب ولا توقف عند الشاذ من الأمور، وليس هناك جدال في أن ما زاد على السنتين نادر الوقوع جداً، فلا تتعلق به الأحكام إذ النادر لا حكم له. ثم إذا كانت حكاية جارة مالك حجة على أن أقصى مدة الحمل أربع سنين قد تم الرد عليها. فما هي الحجة على أنها خمس سنين أو ست وسبع أو تسع كما روي عن مالك؟!

وأيضاً إن الحكايات التي بنوا عليها رأيهم غير ثابتة، وهي في ذاتها متعارضة، وليست بحجة شرعية في نفسها، فلا يحتج بها لإثبات النسب أو نفيه⁽⁴⁰⁾.

3 - رد ابن حزم على رأي الحنفية بأن الحديث الذي اعتمدوا عليه المنسوب لعائشة - رضي الله عنها - في سلسلة رواته جميلة بنت سعد على أنها روته عن عائشة، وجميلة هذه مجهولة لا يدري من هي، وأن هذا مبطل للقول المنسوب لعائشة.

وقال في رده على أصحاب القول بالأربع سنين أو أكثر أن مستندهم مروي عن سعيد بن المسيب عن سلسلة فيها زيد بن جدعان، وهو ضعيف، ولا نعلم لهذا القول شبه تعلّق بها أصلاً⁽⁴¹⁾.

وقال ابن حزم: «لا يجوز أن يكون حمل أكثر من تسعة أشهر ولا أقل من

(38) زكي الدين شعبان: المرجع السابق، ص 559.

(39) ابن الهمام: المرجع السابق، ج 3 ص 310.

(40) ابن عابدين: المرجع السابق، ج 2 ص 857.

(41) ابن حزم: المرجع السابق ج 10 ص 316، 317.

سنة أشهر لقول الله تعالى: ﴿وَحَمَلُهُ وَفَصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾⁽⁴²⁾ وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَتُ يُرَضِعَنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّمَ الرِّضَاعَةَ﴾⁽⁴³⁾ فمن ادعى أن حملاً وفصلاً يكون في أكثر من ثلاثين شهراً فقد قال الباطل والمحال، ورد كلام الله عز وجل جهاراً⁽⁴⁴⁾.

4 - وعلق ابن رشد في كتابه (بدايه المجتهد ونهاية المقتصد) بعد استعراضه لأراء الفقهاء في تحديد أقصى مدة الحمل فقال: «وهذه المسألة مرجوع فيها إلى العادة والتجربة، وقول ابن عبد الحكم والظاهرية هو أقرب إلى المعتاد، والحكم إنما يجب أن يكون بالمعتاد لا بالنادر، ولعله أن يكون مستحيلاً»⁽⁴⁵⁾.

وعلق أيضاً الشيخ محمد أبو زهرة على أقوال الفقهاء السابقة في كتابه (الأحوال الشخصية)، فقال: «والحق في هذه القضية أن هذه التقديرات لم تبن على النصوص، بل على ادعاء الوقوع في هذه المدد، وإن الاستقاء في عصرنا الحاضر لم يجد من الوقائع ما يؤيد بخمس، ولا أربع، ولا ستين، وإنما الوقائع تؤيد التقدير بتسعة أشهر، وقد يوجب الاحتياط التقدير بسنة»⁽⁴⁶⁾.

المبحث الثالث

أقصى مدة الحمل عند الأطباء

القاعدة المُطَرَّدة عند الأطباء هي أن كل امرأة سليمة قابلة للحمل طول مدة الطمث التي تبدئ تقريباً من سن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، وتنتهى ما بين الخامسة والأربعين والخمسين، وقد عرفت حالات ابتدأ فيها الحمل قبل أن تبلغ

(42) سورة الأحاف، الآية: 15.

(43) سورة البقرة، الآية: 233.

(44) ابن حزم: المرجع السابق

(45) ابن رشد: المرجع السابق، ج 2 ص 387.

(46) محمد أبو زهرة: المرجع السابق، ص 452.

الابنة اثني عشر ربيعاً وقبل حصول الطمث عندها، أو بعد سن اليأس وانقطاع الطمث⁽⁴⁷⁾.

ولا توجد حدود خاصة لمدة الحمل، حيث لا يوجد في الوقت الحالي وسائل علمية تفيد في تحديد بدء تاريخ الحمل بطريقة مؤكدة، وإذا كان من الممكن تحديد تقريبي (بدءاً من الاعتماد على فحص الدم، وفحص الطفل وقت ولادته كوزنه وطوله من ناحية، وعلى بعض الفحوصات الأخرى أثناء الحمل كمعرفة آخر حيض للأم وحجم الجنين عبر شهور الحمل) فإن احتمالات الخطأ بخصوص مثل هذا التحديد التقريبي تكون واردة وقائمة، وخاصة أن مدة الحمل تختلف من امرأة لأخرى. وعلى هذا فإن تحديد التاريخ الصحيح لبدء الحمل أمر ما زال في نطاق الاحتمالات وليس بيقين⁽⁴⁸⁾. لذلك على الطبيب الشرعي أن يدرس كل حادثة حمل بنفسها على حدة وما يحيط بها من تطورات. والقاعدة المتبعة عند الأطباء المختصين في ذلك هي معرفة ميعاد الدورة الطمثية للمرأة، وعندها يحسب عشر دورات من هذه مع إضافة مدة يومين أو ثلاثة يمكن أن تمضي ما بين الجماع والعلوق، فالنتائج عن ذلك يكون هو مدة الحمل العادية⁽⁴⁹⁾.

ومتوسط مدة الحمل هو (280) يوماً، أي: نحو من عشر أشهر قمرية أو عشر دورات طمث، إذ إنَّ السواد الأعظم من النساء يحيض كل (28) يوماً، إلا أنها قد تطول إلى (300) يوم، وما زاد على ذلك فهو غير عادي وموجب

(47) فؤاد غصن: الطب الشرعي، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص 583.

(48) الدكتور محمد محمد أبو زيد: دور التقدم البيولوجي في إثبات النسب، بحث منشور في مجلة الحقوق الكويتية العدد الأول السنة العشرون شوال 1416هـ مارس 1996م ص 283.

R - Nerson et Rubellin - Devichilg: les preuves scientifiques R.T.D.civ. 1983, P.722 et 723.

وقد تمكن المعلم الحديث الآن بأجهزة الأشعة فوق الصوتية من تحديد وقوع الحمل منذ الأيام الأولى، وبشكل أكيد.

(49) فؤاد غصن: المرجع السابق، ص 583.

محمد أحمد سليمان: أصول الطب الشرعي وعلم السموم، الطبعة الثانية 1963م ص 247.

للاشتباه⁽⁵⁰⁾. وقد رد أحد الفقهاء في العصر الحديث، وهو الشيخ محمد الحجوي الثعالبي من الجزائر على استقراء الأطباء الذي يحدد أقصى مدة الحمل بثلاثمائة يوم بقوله: «إن الأطباء لا يمكنهم أن يأتوا بدليل محسوس على ما زعموا، إذ غاية قولهم أنهم نفوا والنفي لا قيمة له، ولا يكون دليلاً، وإنما هو نفي للعلم، وأما زعم بعض من نقل عنهم أنهم مجمعون على عدم زيادة الولد على ثلاثمائة يوم فذلك في عهده، وأنت تعلم أن الإجماع في مثل هذا لا قيمة له في نظر شرعنا المؤيد ولا يفيد قطعاً. وغاية ما أقول عنه أنه استقراء والاستقراء في علم المنطق الصحيح ليس بحجة إلا إذا استوعب الأفراد كلها، أو أكثر الصور، وأني لطيب أن يزعم أنه استقراً أو تتبع أكثر صور مدينة واحدة في جيل واحد فضلاً عن صور العالم... وفي البلاد غير الراقية كما يقولون، توجد نسوة ذَوَاوٍ في ترقيد الأجنة ماهرات في معرفة عشب وتراكيب من عقاير تفعل الأفعال التي تقف الأطباء حيارى عند رؤيتها...» «وأما كونه موافقاً للغالب فالحكم بالغالب لا مطرد ولا داعم، فقد استثنى القرافي وغيره عشرين مسألة قدم فيها النادر على الغالب، فلتكن هذه تابعة سبيلها عملاً بالمصالح المرسلة، وهي من الأصول التي أخذ بها مالك وغيره، ودليلها بل أدلتها معلومة»⁽⁵¹⁾.

وأضاف الشيخ الحجوي في رده على استقراء الأطباء قائلاً: «يزعم الأطباء أن الجنين جسم نام، وأنه كالثمرة إذا جاء إبان سقوطها سقطت من شجرتها. فنحن نجيبهم بأن النمو قد يعوقه المرض والضعف، وأن تشبيههم الجنين بالثمرة غير صحيح قَلِمَ لم يشبهوه بالنبات والشجر الذي يقف نُموُه لعارض مرض أو ضعف؟ وعندني الآن في داري شجرة غرستها مع أخوات من جنسها في عام واحد منذ اثنتي عشرة سنة فأخواتها عظمت لأخذها حقها من الشمس والهواء، وهي بقي نموها واقعاً، كأنها بُنْتُ ستين فقط، فالإنسان كذلك»⁽⁵²⁾.

(50) فواد ضفن: المرجع السابق ص 584.

(51) محمد الحجوي: المرجع السابق.

(52) محمد الحجوي: المرجع السابق.

ثم استشهد الشيخ الحجوي برسالة لمحمد بن العربي الجزائري والرسالة كما يقول الشيخ: «سفه فيها آراء الأطباء الذين يحددون أقصى مدة الحمل بثلاثمائة يوم، حيث أورد عدة استقراءات من عدة أطباء ثبت لديهم أن الجنين قد يملك في بطن أمه أكثر من سنة، منهم الدكتور (بوماز) في سنة 1934م أثبت رقاد الجنين في بطن أمه خمس عشرة سنة، والدكتور (كالدويل) في سنة 1805م أثبت أن الجنين مكث في بطن أمه اثنتين وثلاثين سنة وخرج تام الخلقة»⁽⁵³⁾.

المبحث الرابع

موقف القانون من مسألة أقصى مدة الحمل

قدرت أغلب قوانين الدول العربية أقصى مدة الحمل بسنة، إما اعتماداً على رأي الطب الشرعي الحديث، وإما اعتماداً على رأي بعض الفقهاء القائل بأن أقصى مدة الحمل سنة.

فقد جاء في الفقرة (أ) من المادة الثالثة والخمسين من القانون الليبي للزواج والطلاق وآثارهما أن: «أقل مدة الحمل ستة أشهر قمرية وأكثرها سنة».

كما نصت الفقرة (أ) من المادة الخامسة والخمسين من نفس القانون على أنه: «لا يثبت نسب الولد إلى أبيه إذا وضعته أمه بعد أقصى مدة الحمل إلا إذا أقر به الزوج أو الورثة أو ادّعوه».

ومؤدى ذلك أن نسب الولد يثبت إذا أتت به المرأة المتوفى عنها زوجها أو المطلقة قبل مضي أقصى مدة الحمل، وهي سنة، أما إذا جاءت به بعد أقصى مدة الحمل فلا يثبت نسبه من الزوج المتوفى أو المطلق إلا إذا أقر به الزوج حال حياته أو ورثته بعد وفاته، وقد استقر قضاء المحكمة العليا الليبية في حكمها على ذلك، حيث قرر المبدأ الآتي: «نسب الولد لا يثبت إذا أتت به المرأة بعد أقصى مدة الحمل إلا إذا أقر به الزوج أو الورثة...» ويفهم من النصوص السابقة أيضاً أن المشرع الليبي قد حدد أقصى مدة الحمل بسنة في الأحوال العادية، إلا

(53) المرجع السابق.

أنه لم يوضحها هل السنة شمسية أو قمرية؟ بخلاف ما فعل عند تحديده أدنى مدة الحمل، حيث وضحها بالقمرية عندما قال: «أقل مدة الحمل ستة أشهر قمرية» ولعله يقصد من ذلك أن يترك للقاضي فرصة اختيار السنة التي فيها احتياط لإثبات النسب، لأن السنة القمرية تقل عن السنة الشمسية بحوالي أحد عشر يوماً وإذا افترضنا أن المشرع الليبي حدد أقصى أمد الحمل بسنة قمرية فإنه يكون قد أخذ برأي محمد بن عبد الحكيم الذي سبق بيانه عند عرضنا آراء الفقهاء.

أما في الأحوال غير العادية، فقد تستمر مدة الحمل أكثر من سنة وذلك يتحقق عندما تُخطِر المعتدة من وفاة أو طلاق أثناء عدتها المحكمة المختصة بحملها في مواجهة ذوي الشأن، وتحقق المحكمة من ثبوت الحمل، ولها الاستعانة بأهل الخبرة من ذوي الاختصاص لمعرفة ما في الرحم من علة أو حمل، فإذا تحققت المحكمة من ثبوت الحمل حكمت بثبوت نسبه إلى من نسب إليه أيًا كانت مدة الحمل التي ولد بعدها (المادة 55/ب) من قانون الزواج والطلاق وآثارهما. والمشرع الليبي في هذه الأحوال أخذ برأي أشهب من فقهاء المالكية. وبرأي أبي عبيد اللذين قالوا: ليس لأقصى مدة الحمل حد إلى أن تضع حملها. وقد سبق لنا عرض هذين الرأيين.

ويلاحظ أن المشرع الليبي في معالجته مسألة تحديد أقصى مدة الحمل، قد حاول التوفيق بين اجتهادات فقهاء الشريعة الإسلامية واستقراء الطب الشرعي، عندما حدد أقصى مدة الحمل بسنة من حيث المبدأ، وفي نفس الوقت نجده لم يهمل الحالات النادرة والشاذة التي قد تتجاوز فيها مدة الحمل أكثر من سنة، وذلك بأنه سمح بجواز امتداد أقصى مدة الحمل أكثر من سنة كعلاج لتلك الحالات إن وجدت، وإن كان لم يترك ذلك لمجرد الأقوال والادعاء، بل لا بد من الاستعانة بالخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص في أمراض النساء والولادة لمعرفة ما في الرحم من حمل أو علة، فإذا قرر أولئك الأطباء وجود الحمل فتستمر أقصى مدة الحمل تحت مراقبتهم، ولو تجاوزت المدة المحددة قانوناً

وهي سنة حتى تضع حملها، فإذا وضعت حملها ينسب للزوج المطلق أو المتوفى طبقاً لنص المادة (55/ب) من قانون الزواج والطلاق وآثارهما الليبي.

موقف بعض التشريعات العربية من مسألة أقصى مدة الحمل

1 - جاء في الفصل (84) من مدونة الأحوال الشخصية المغربية أن: «أقل مدة الحمل ستة أشهر وأكثرها سنة مع مراعاة ما ورد في الفصل (76) فيما يخص الرية».

والفصل (76) من مدونة الأحوال الشخصية المغربية المذكور أعلاه ينص على أن: «أقصى أمد الحمل سنة من تاريخ الطلاق أو الوفاة، فإذا انقضت السنة وبقيت الرية في الحمل رفع من يهمل الأمر أمره إلى القاضي ليستعين ببعض الخبراء من الأطباء على التوصل إلى الحل الذي يفضي إلى الحكم بانتهاء العدة، أو إلى امتدادها إلى أجل يراه الأطباء ضرورياً لمعرفة ما في البطن هل علة أو حمل؟».

وفهم من التصيين السابقين أن المشرع المغربي قد حدد أقصى مدة الحمل بسنة إلا أنه لم يوضحها، هل هي السنة الميلادية أو القمرية؟ لأن الفرق بينهما كما سبق أن بينا أحد عشر يوماً، والأفضل بالنسبة للمولود طبعاً هي السنة الميلادية التي عدد أيامها ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً، لأن فيها احتياطاً لحفظ نسبه.

وقد استقر قضاء المجلس الأعلى في المغرب على تحديد أقصى مدة الحمل بسنة ميلادية، حيث جاء في قراره عدد (36) الصادر عن الغرفة الاجتماعية بتاريخ ثاني ذي القعدة 1391هـ القاعدة الآتية: «لما اعتبرت المحكمة أن الزوجية قد انفصمت عُراها بالطلاق، ورفضت اعتبار الحجة التي أدلت بها المدعية لإثبات أن الزوج قد ارتجعها، فلا يحق لها مع ذلك أن تلحق بالمطلق نسب الولد الذي وضع بعد سنة من تاريخ الطلاق». والمجلس المذكور عند احتسابه مدة الحمل في حيثيات هذا

الحكم احتسبها بالسنة الشمسية أي الميلادية، ولم يحتسبها بالسنة القمرية أي الهجرية.

وفيه من الفصل (76) المشار إليه أعلاه خاصة أن المرأة المعتدة من وفاة أو طلاق، التي لم تجزم بأنها حامل، تنتظر إلى أن تنتهي سنة ميلادية ابتداءً من تاريخ الطلاق أو الوفاة، سواء صدقها ذوو الشأن في حملها أم لم يصدقوها، فإن جاءت بولد أثناءها ثبت نسبه من الزوج. وإن انتهت السنة ولم تضع حملها، وبقيت هناك ربية أي شك في كونها حاملاً، فللذوي الشأن وهم الزوج في حالة الطلاق وورثة الزوج في حالة وفاته، أن يرفعوا الأمر إلى القاضي الذي له الاستعانة بخبيرين أو أكثر من الأطباء ذوي الاختصاص؛ ليقرروا ما إذا كانت حاملاً أم لا، فإذا قرروا أنها حامل ووضعت بعد ذلك ولداً ثبت نسبه من الزوج المطلق أو المتوفى.

2 - وجاء في المادة (15) من قانون الأحوال الشخصية المصري أنه: «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها من حين العقد، ولا لولد زوجة أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة».

يفهم من هذا النص أنه يجوز ثبوت النسب إذا جاء الولد لأكثر من سنة إذا لم ينكر الأب أو الورثة في حالة وفاته ذلك النسب، أما إذا أنكر أولئك النسب فلا تسمع الدعوى فقط، ولا يحكم بعدم ثبوت النسب.

3 - وجاء في المادة (65) من مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد للدول العربية، المسمى بوثيقة الكويت أن: «أقل مدة الحمل سنة أشهر وأكثرها سنة».

ومما جاء في المذكرة الإيضاحية لهذه المادة: «... أما أقصى مدة الحمل فقد اختلف الفقهاء في تحديدها اختلافاً كثيراً... وما اختلفهم هذا إلا دليل على أن المسألة اجتهادية ليس آية ولا خبراً ثابتاً، وإنما بنيت تقديراتهم على اجتهاد، واعتمد في الغالب على إخبارات من بعض

النساء، ولم تجد لجنة صياغة المشروع ما يوجب التقيد بتلك الاجتهادات ما لم يوجد فيها مسند ثابت، وما ورد عن السيدة عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: لا تزيد المرأة عن الستين في الحمل. لا يعتبر نصاً في المسألة، وقد اعترض عليه أئمة أعلام منهم مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى، وبقيت المسألة محتاجة إلى استقراء واعتماد على الطب الشرعي، فكان الرأي الطبي المبني على الاستقراء هو ما نصت عليه التقنيات المعمول بها في أكثر الأقطار العربية، أن أقصى مدة الحمل سنة، وفي هذا احتياط كافٍ يشمل الحالات النادرة، وهو قريب في الوقت ذاته مما نقل عن ابن رشد في بداية المجتهد عن محمد بن عبد الحكم من فقهاء المالكية في باب الحجب من كتاب المواريث.

والغالب في مدة الحمل ما هو مشاهد في وقتنا المألوف أنها تسعة أشهر قمرية، أو تسع دورات، من دورات الطمث المنتظم، وقد ورد النص في هذه المادة على أقل مدة الحمل وأقصاها، ولم ينص على ما هو الغالب لوضوحه.

4 - وجاء في مشروع القانون الموحد للأحوال الشخصية لدولة الوحدة العربية بين مصر وسوريا [الجمهورية العربية المتحدة] أن: «أقل مدة الحمل مائة وثمانون يوماً وأكثرها سنة شمسية».

وهذا النص هو ذاته نص المادة (128) من قانون الأحوال الشخصية السوري الذي يقول: «أقل مدة الحمل مائة وثمانون يوماً وأكثرها سنة شمسية».

ومما جاء في المذكرة الإيضاحية لهذه المادة أن المشرع السوري قد أخذ بقانون مصر الذي بُني على استقراء الأطباء الشرعيين فيما يتعلق بأقصى مدة الحمل وهي سنة شمسية، احتياطاً وشمولاً للحالات النادرة، إلا أنه جعل هذه المدة أقصى مدة الحمل، فالنسب لا يثبت بعدها، ولم يقتصر على منع سماع الدعوى بالنسب، وهو في هذا قد خالف المشرع

المصري الذي اقتصر على منع سماع الدعوى فقط، واتفق مع الأصول العامة للشريعة.

5 - وجاء في المادة الثامنة من المنشور الشرعي لمحكمة عموم السودان أنه: «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها من حين العقد، ولا لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها، ولا لولد المطلقة والمتوفى عنها زوجها، إذا أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة».

والمراد بالسنة في هذا النص هي التي عدد أيامها (365) يوماً، والظاهر أن المشرع السوداني قد سلك في علاج مسألة أقصى مدة الحمل مسلك المشرع المصري في المادة (15) السالفة الذكر في المنع من سماع الدعوى في النسب. ويعني ذلك أنه يجوز ثبوت النسب لأكثر من سنة إذا لم ينكر الأب أو الورثة ذلك النسب.

6 - وكذلك أخذت مجلة الأحوال الشخصية التونسية بما ذهبت إليه التشريعات العربية السالفة الذكر في تحديد أقصى مدة الحمل بسنة شمسية في الفصل التاسع والستين، الذي جاء فيه: «لا يثبت النسب عند الإنكار لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها، ولا لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها أو من وفاته أو من تاريخ الطلاق».

7 - ونص قانون الأحوال الشخصية اللبناني في المادة [137] على أن: «أقل مدة الحمل مائة وثمانون يوماً، وأكثرها ثلاثمائة يوم». ويظهر من خلال هذا النص أن المشرع اللبناني قد أخذ بما ذهبت إليه التشريعات في الدول الإسلامية في تحديد أدنى مدة الحمل، ولم يسايرها في الأخذ بأقصى مدة الحمل إذ جعلها ثلاثمائة يوم تأثراً بقانون الأحوال الشخصية للطوائف اللبنانية المسيحية.

الخاتمة

بعد استعراض آراء الفقهاء في الشريعة الإسلامية والنصوص القانونية في

بعض التشريعات العربية، واستقرارات الطب الشرعي بشأن أقصى مدة الحمل تبين لنا الآتي:

1 - أن أقصى مدة الحمل لم يرد بشأن تحديدها قول فصل في القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة أو الإجماع.

2 - أن بعض الفقهاء كأبي حنيفة وأصحابه، قد بنوا رأيهم في أقصى مدة الحمل على أثر ورد عن عائشة - رضي الله عنها - يتضمن أن أقصى مدة الحمل لا تزيد على الستين، على أساس أن هذا القول سمع من الرسول ﷺ: إلا أن هذا السند لاقى اعتراضاً من أئمة الحديث والفقهاء وخاصة مالك - رضي الله عنه - فضلاً عن أن تحديد هذه المدة تدرك في ذلك الوقت بأخبار النساء ومشاهدة أحوالهن، وعلى ذلك ليس من المستبعد أن يكون قول عائشة منها ورأيها، وحينئذ لا يصح الاحتجاج به على أنه حديث مرفوع، كما قال مالك.

3 - أن أغلب الفقهاء المسلمين عند تقديرهم لأقصى مدة الحمل بنوا رأيهم على أخبار بعض النساء بأن الحمل مكث كذا من السنين.

وإذا تأملنا هذه التقديرات وجدنا أنه يمكن الطعن فيها، من ناحية أن أكثرها بني على وقائع جزئية، لا تقوى على إثبات تقدير صحيح مستقر فاصل لأقصى مدة الحمل، فضلاً على أنها تقديرات كثيرة ومتباينة، وبالتالي فهي لا تسلم من الخطأ، لأن حيض بعض النساء قد ينقطع لسبب من الأسباب لمدة ستين أو ثلاث أو أربع أو خمس أو ست أو سبع سنوات، ثم تأتي المرأة بعدها بالولد. وهذا الانقطاع لا يفيد ولا يثبت قطعاً أن المرأة كانت حاملاً طول مدة انقطاع الحيض، وليس من المستبعد، بل من الجائز أن يكون قد امتد الطهر بالمرأة ستين أو ثلاث أو أربع أو أكثر، ثم بعد ذلك حملت وولدت بعد مرور أوفى مدة الحمل أو أغلب مدة الحمل، وهذا يحدث لكثير من النساء. فإن قالوا: إن وجود الحركة في البطن يدل على الحمل، فهذا القول قد يكون له ما يبرره في

زمانهم لعدم وجود أطباء مختصين مهرة، وآلات كشف دقيقة. أما اليوم مع توفر الاكتشافات الطبية الحديثة وتقنياتها الدقيقة، ووجود الخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص، فوجود حركة في بطن المرأة لا يكون قاطعاً في كون المرأة حاملاً لجواز كون الحركة ناتجة عن غير الولد، كأن يكون في البطن هواء أو ديدان كبيرة في الأمعاء، أو انتفاخ أو ورم أو غير ذلك... وهذا ما تكفلت به التحليلات والآلات الكشف الحديثة، حيث بإمكانها التمييز بين ما إذا كانت الحركة في البطن أو الانتفاخ حملاً أو علة، بل هي كفيلة بمعرفة ما إذا كان هناك حمل أم لا، من بداية عدة المرأة أو نهايتها.

4 - أن الطب الشرعي بواسطة الاستقراء واستخدام التقنيات الطبية حدد أقصى مدة الحمل بثلاثمائة يوم. والسؤال المطروح الآن على الخبراء من الأطباء الذي نحتاج فيه إلى إجابة شافية هو: ما دام العلم الحديث قد توصل إلى تلقيح النطف خارج الرحم، ثم الاحتفاظ بها مجمدة لمدة طويلة، ثم إعادة استنباتها وزرعها في رحم امرأة في كل وقت وحين، هل يمكن لرحم المرأة الاحتفاظ ببويضة مُلقَّحة داخله لمدة قصيرة أو طويلة لسبب من الأسباب، كما تم الاحتفاظ بها مجمدة خارجة إلى حين أن تتوفر لها أسباب النمو فتنهض من جديد؟

5 - أن بعض الفقهاء قد حدد أقصى مدة الحمل بتسعة أشهر، وبنوا رأيهم على أساس أن غالب النسوة تضع حملها لتسعة أشهر، فحكموا بالغالب وأهملوا النادر استناداً إلى قاعدة: الحكم للغالب، وقد يُعترض على هذه القاعدة على أساس أنها يؤخذ بها في وقائع أخرى غير واقعة إثبات النسب، لأن النسب مما يحتاج كثيراً في إثباته، وخاصة أن الأخذ بالنادر في مسألة النسب يحقق مصلحة للولد ولا يضار به أحد، ولعل هذا هو الذي دفع بعض الفقهاء إلى زيادة أقصى مدة الحمل إلى السنة، كما قرر محمد بن عبد الحكم من فقهاء المالكية، وبعض فقهاء الشيعة، وكذلك الأطباء الشرعيون ولكن ليس معنى هذا أن النادر يقف حده في السنة بل

قد يمتد إلى أكثر من سنة في حالات نادرة جداً وهذا يحتاج إلى معالجة من المُشرِّع عند الصياغة القانونية، بترك الأمر للخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص.

فمن المعطيات السابقة يتضح لنا أن مسألة أقصى مدة الحمل مسألة شائكة ومعقدة، تتعدد فيها الآراء، ولم يجزم فيها برأي معين متفق عليه، وقد استجذبت عليها معطيات جديدة وخطيرة، الأمر الذي يستلزم متناً ضبطها، ومن هذه المعطيات الجديدة:

1 - أن تقدير أقصى مدة الحمل بمدة طويلة أكثر من المعتاد، قد يدفع من لا أخلاق لهن من النساء إلى ادعاء نسب أولاد غير شرعيين إلى أزواجهن، وهؤلاء النسوة ما أكثرهن في هذا العصر الذي قل فيه الوازع الديني.

2 - التقدم العلمي الذي أحرزهُ الطب في العصر الحاضر في مجال تقنيات الإنجاب، والمتمثل في تلقيح بويضة المرأة وإخصابها خارج الرحم، والاحتفاظ بها في بنوك خاصة لمدة طويلة، وكذلك الاحتفاظ بمنى الرجل مجمداً في بنك المنى. كل ذلك قد يدفع المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها إلى أخذ اللقائح أو المنى ووضعه في رحمها بعد الوفاة أو الطلاق في أثناء العدة أو بعدها، بدون خوف، إذا كان أقصى مدة الحمل طويلة لستين أو ثلاث أو أربع أو خمس، كما يقرر أغلب الفقهاء، لأن هذه المدد المقررة تستوعب أقصى مدة الحمل المعتاد عدة مرات.

وعملية التلقيح الصناعي باللقائح المحفوظ بها أو المنى المحفوظ به لا تُقرها الشريعة الإسلامية متى تمت بعد الطلاق أو الوفاة، حتى لو تمت عملية الاحتفاظ بالليحة بإجراء من الزوجين أثناء الحياة الزوجية، لأن الزوجة إذا لقحت بعد وفاة زوجها أو طلاقها منه أدى ذلك إلى إلحاق نسب مولود بمن انفصمت عرى زوجية أمه عن أبيه، الأمر الذي يؤدي إلى توريث من فقد شرط الإرث في الإسلام، وهو موت المورث عن وارث موجود حقيقة أو حكماً، والليحة أو المنى لا يعدان وارثاً موجوداً لا حقيقة ولا حكماً.

الاقتراحات:

على ضوء المعطيات السابقة ينبغي ضبط أقصى مدة الحمل، وأقترح الآتي:

1 - أن تحديد أقصى مدة الحمل بسنة شمسية (365) يوماً أصبح في الواقع مدة أكثر من كافية لاستيعاب المعتاد وأغلب النادر والشاذ من الحمل إن كان هناك نادر وشاذ، لأن أقصى مدة الحمل المعتاد (280) يوماً أو ثلاثمائة يوماً على أكثر تقدير من الأطباء المختصين، حيث أكد هؤلاء في استبيان أجرته مع العديد منهم أن المدة المعتادة للحمل أربعون أسبوعاً أي: مائتان وثمانون يوماً، وأن أقصاها ثلاثة وأربعون أسبوعاً، أي: ثلاثمائة يوماً، وقالوا: إن استمرار الحمل أكثر من ذلك يحمل خطراً كبيراً على حياة الجنين داخل الرحم ويعرضه للوفاة، وعادة لا يسمح باستمرار الحمل أكثر من ذلك لهذا السبب.

وما دام الأمر كذلك أقترح إنقاص مدة السنة الشمسية - الواردة في التشريعات المطبقة كحد أقصى لمدة الحمل - إلى الحد الذي يراه أهل الاختصاص من الأطباء ضرورياً للحد من التزوير والاحتيال من بعض النساء.

2 - الاستعانة بالتقنيات الطبية الحديثة لمعرفة ما في بطن المرأة من حمل أو علة، وذلك في حالة حدوث نزاع بين من يعينهم الأمر أو الريبة من الزوجة في الحمل. وكذلك الاستعانة بالتأثيرات التي تتوصل إليها هذه التقنيات، والتي أصبحت يقينية في معرفة النسب.

3 - حسم الموقف حول ما إذا كان هناك حمل أم لا أثناء العدة من الطلاق أو الوفاة أو التفريق أو المتاركة، حسب العدة المقررة، وذلك بأن تعلن المرأة بأنها حامل أم لا خلال عدتها، فإذا أعلنت أنها حامل أمام الناس أو أمام القضاء، ولم ينازعها أحد في كونها حاملاً تنتظر إلى أن تنتهي المدة المقررة لأقصى مدة الحمل ابتداء من تاريخ الطلاق أو الوفاة، فإن

وضعت حملها أثناءها يثبت نسبه من زوجها المطلق أو المتوفى، وإن انتهت المدة ولم تضع حملها، وما زالت مصرة على أنها حامل، أو تشك في وجود حمل، كوجود انتفاخ في بطنها أو حركة. فإن لمن يهمل الأمر - وهو إما الزوج في حالة الطلاق أو ورثته فيما إذا كان قد توفي - أن يرفع الأمر إلى القاضي الذي بدوره يستعين بالخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص ليقرروا ما إذا كانت المرأة المعنية حاملاً أم لا. فإذا كانت حاملاً، ووضعت حملها تقارن البصمة الوراثية(*) لهذا الحمل بالبصمة الوراثية لكل من الزوجة والزوج المطلق، وتطابقت البصمة الوراثية لكل من الزوجة والزوج المطلق، فإذا تطابقت البصمة الوراثية للولد مع البصمة الوراثية لكل منهما ثبت نسب الولد من الزوج المطلق(**). ولكن الأمر يدق ويصبح من الصعوبة بمكان الحصول على البصمة الوراثية للزوج المتوفى، إذا لم تؤخذ بصمته الوراثية في حال حياته، وفي هذه الحالة يثبت نسب الولد من الزوج المتوفى.

(*) توصل العلماء لتركيبة مادة [D.N.A] وهو اختصار إنجليزي للمصطلح العلمي (Deoxyribo nucleic acid) (الحمض النووي) ووجدوا أن هذا الحمض مختلف من شخص إلى آخر، على الرغم من أنه يتكون من مكونات واحدة، ولكن التركيب مختلف، وهذا ما يسمى بالشفرة أو البصمة الوراثية. بمعنى أن لكل إنسان على وجه الأرض بصمته الوراثية الخاصة به باستثناء التوائم المتطابقة.

والحصول على البصمة الوراثية ممكن، حيث إن شريط (D.N.A) يوجد في جميع خلايا الجسم التي تحتوي على نواة، مثل: خلايا الدم البيضاء، وخلايا الجلد، وبصيلات الشعر واللحاب والدموع والمني، وغير ذلك من الخلايا.

انظر إلى تصريح للدكتور حسن علي حسن [استشاري في علم الوراثة] في جريدة المسلمين الدولية عدد [570] السنة الحادية عشر: بتاريخ 11 شعبان 1416 هـ الموافق 1/5/1996 م. ص5.

(**) البصمة الوراثية يمكن استخدامها في الكشف على المجرمين، كما يمكن استخدامها في حالات إثبات الأبوة والأمومة عن طريق مقارنة بصمة الطفل الوراثية بكل من بصمة الأم والأب المحتملين، حيث إن نصف المادة الوراثية يأتي من الآباء والنصف الآخر يأتي من الأمهات وإثباتها هنا يكون 100.

انظر إلى تصريح للدكتور: جمال ممتوق (اختصاصي في الأمراض الوراثية) في جريدة المسلمين الدولية عدد [550] السنة الحادية عشر بتاريخ 14 شعبان 1416 هـ الموافق 1/5/1996 م. ص5.

أما إذا نازعها الزوج أو ورثته أثناء عدتها عند إعلانها عن حملها أمام القضاء، أو هي أخطرت المحكمة بحملها في مواجهة ذوي الشأن، فعلى المحكمة التحقق من ثبوت الحمل، وذلك بالاستعانة بالخبراء من الأطباء ذوي الاختصاص لمعرفة ما في الرحم من علة أو حمل، فإذا تحققت المحكمة من ثبوت الحمل، فهذا الحمل يثبت نسبه من الزوج المطلق أو المتوفى أياً كانت مدة الحمل التي ولد بعدها، مع بقاء الحق لمن يهمله الأمر والقاضي في الرجوع إلى الأخصائيين من الأطباء دائماً لمقارنة البصمة الوراثية.



د. رمضان سعد القماطي

كلية الآداب، جامعة الفاتح

لقد تبين من خلال استقراء النصوص أن بيئة الحرب والجهاد في الأندلس قد أثرت تأثيراً كبيراً على النتاج الفكري والأدبي بمختلف أشكاله، حيث نجد لها حضوراً متميزاً في كل الأغراض. فالممدح، والثناء، والغزل، والوصف وغيرها من فنون القول كلها كوات يطل منها شعراء وكتاب الأندلس، ولو كانت إطلالة عجلى، على بيئتهم الحربية، ففي الشعر نجد في القصائد ألفاظاً تتعلق بالحرب والجهاد، وقد عبرت بعمق عن تفاعل الشاعر مع بيئته، وتمكنه - في معظم الأحيان - من توظيف تلك العبارات والأسامي في مجال التعبير عن أحاسيسه وانفعالاته. ولا تقل فنون النثر أهمية عن الشعر في هذا المجال، وتنعكس من خلال تلك الألفاظ مقدرة الشعراء والأدباء على التجاوب مع واقع حياتهم بحيث تمكنوا من التقاط كل ما وجدوه مبعثراً في بيئتهم الحربية، أو على أرض معاركهم من مسميات، وصاغوها في قوالب أدبية لها مذاق خاص، يبرز

من خلال مقدرة الشعراء وغيرهم على حشد كم هائل من هذه العبارات التي لها دلالات قتالية؛ وصياغتها في قالب شعري محدود الآيات، ومن ذلك قول ابن اللبانة⁽¹⁾:

رميْتُ لها قَصْفًا ضَمتي ومُهتدي وخطيتي والنَّبلَ والقوسَ والثُّرَسا
لقد ذكر الشاعر أبو بكر الداني المعروف بابن اللبانة في هذا البيت ستة من أنواع الأسلحة التي ارتبطت بحياة الأندلسيين على مرِّ العصور، كما قال أبو بكر بن قزمان⁽²⁾:

ركبوا السُّيولَ من الخيولَ وركبوا فوق العوالي السُّمرَ رُزَقَ نطاق⁽³⁾
وتجلَّلُوا الغدرانَ من ما ذِيهم مُرتجَّةً إلى أعلى الأكتاف⁽⁴⁾

والألفاظ التي لها دلالات قتالية كثيرة ومتنوعة في تعبيرات الأندلسيين. ذكر بعضها ياقوت الحموي عندما وصف الجيش الموحي الذي حاصر جزيرة ميورقة حيث قال: «وكان الأسطول الموحي، الذي حاصر جزيرة ميورقة، يتكون من ثلاثمائة جفن، منها سبعون غراباً، وثلاثون طريدة، وخمسون مركباً كباراً، وأما العُدَد، والسلاح، والمجانيق. والصلالم، والمسامي، والفؤوس، والمعاول، والرقائق، والحبال لا يأخذه عدد. وكذلك الدروع، والسيوف، والرماح، والبيضات، والأتراس. والدُّرَق، والقِسي، وصناديق الثَّشَاب»⁽⁵⁾. كما ذكر لسان الدين بن الخطيب آلات تدمير الحصون والقلاع. فقال: «... وآلات الهذ، والهدم، والحصب، والرَّجم، والنطاح، والصدم، والزَّلزال، والرَّجف، والتسور من الأكْبُش، والمجانيق، والرَّعادات»⁽⁶⁾، والدبابات،

(1) القلائد: 607.

(2) نفع الطيب: 4/ 25، والقلائد: 452.

(3) النطاف: الماء الصَّافي، لسان العرب مادة نطف.

(4) الماضي: الدرع.

(5) معجم البلدان ج2/ 246 والروض الممطر: 567.

(6) الرَّعادات: نوع من أنواع الأسلحة تستعمل لذلك الحصون، انظر: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، لسان الدين بن الخطيب، تقديم وتحقيق السعدية فاغية: 117/ 3.

والستائر، والحبال»⁽⁷⁾. ومن خلال نماذج متنوعة من النصوص الشعرية، أو الكتابات الشرية بمختلف أغراضها يحاول صاحب المقال تتبع تلك الأنفاظ ورصدها باعتبار أن ذلك وسيلة من الوسائل والأساليب التي تقود إلى معرفة شكل النص، واستيعاب مضامينه، إلى جانب البرهنة على أنَّ الشعر الأندلسي، وكذلك فنون القول الأخرى، قادرة على مواكبة الأحداث، والتفاعل مع كلِّ القضايا، فللافراج، والأتراح، ومجالس الطرب والغناء، وميادين صليل السيوف، وتبادل أكؤس المنايا والحتوف؛ حضور متميز في كتابات الأندلسيين، وبخاصة ما تعلق منها بالقصيد الأندلسي، وهذا برهان ساطع يفنِّد ما ادَّعاه بعض المستشرقين، ومنهم: هنري بيريس الذي قال: «إن الشعر لا يقدم لنا أية معلومات كاملة عن الرِّايات، والأسلحة، والآلات المختلفة»⁽⁸⁾.

ولا أدعى في هذا المجال بأنني قد تمكنت من وضع اليد على كلِّ الأنفاظ التي تعبَّر عن بيئة الحرب والجهاد في الأندلس، ولكنها محاولة في سبيل وضع لبنة في الطريق؛ طريق بناء معجم حربي أندلسي يزداد شمولاً واتساعاً مع مرور الأيام وتوفر القدر الكافي من التصوص، ومن هذه الأنفاظ والعدد التي لها دلالات حريية:

الأدلاء: مفردها دليل، وهم عيون الجيش إلى أرض المعركة، بهم يعرفون المسالك والدروب التي تقود إلى دار الحرب، ويعرفون أيضاً بالطلائع. وهم الذين يطلِّعون على أحوال جيش العدو، ويعودون بالأخبار، ويحذر الشاعر الأندلسي من الأدلاء، وينبه إلى صعوبة ما يقومون به من دور حربي حيث قال ابن الصيرفي⁽⁹⁾:

وتوقَّ من كذب الطلائع إنَّه لا زأي للكذاب فيما يصنع
فإذا احترست بذاك لم يك للعدى في فرصة أو في انتهاز مطمع

(7) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(8) الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، ترجمة الطاهر مكي: 310.

(9) الإحاطة: 4/ 411، ومقدمة ابن خلدون: 488.

أصحاب المخالي: فرقة من فرق الجيش كانت تحمل المخالي المملوءة بالحجارة، جاء في كتاب الحلل الموشية حديث عن الفرق العسكرية الإسلامية وطرق تدريبها قبل نشوب المعركة حيث قال: «... فصنعنا دائرة مربعة في البسيط جعلنا فيها من جهاتها الأربع صفًا من الرجال بأيديهم القناة الطوال. الطوارق المانعة، ... ووراءهم أصحاب المخالي فيها الحجارة»⁽¹⁰⁾.

الأعلام: الأعلام والرّايات والبنود وغيرها من الإشارات التي تقسم الجيش إلى فرق قتالية مختلفة، حيث كان الجيش في الأندلس ينقسم إلى فرق، كل فرقة تتألف من خمسة آلاف جندي وعليها أمير يحمل راية، وكل فرقة تنقسم إلى خمس كتائب، وكل كتيبة تتألف من ألف جندي عليها قائد يحمل علمًا، وكل كتيبة تنقسم إلى خمسة أقسام، كل قسم يتألف من مئة جندي عليهم نقيب يحمل لواء، وغيرها من الأسماء⁽¹¹⁾. ولم يغفل الشاعر الأندلسي هذه الشارات القتالية فذكر أسماءها، وألوانها، ورسومها، ودورها في المعركة إذ قال ابن عبد ربّه عن الرّايات⁽¹²⁾:

إذا اصطفت الرّايات حُمْرًا متونها ذوائبها تهفو فيهبو لها القلب
ولم تنطق الأبطال إلا بفعلها فأسنّها عُجْمٌ وأفعالها عُرْبُ
وقد تعددت الرايات فمنها الأحمر، والبيض، والصّفُر، والخضر، يقول أحمد بن عبد الملك⁽¹³⁾:

كَأَنَّ ابْيَاضَ الْبَيْضِ مِنْ نَوْرٍ وَجْهَهُ وَذَا رَأْيُهُ فِينَا إِذَا الْخَطْبُ أَظْلَمَا
كَأَنَّ احْمِرَارَ الْحُمْرِ هَزَّةً سَيْفِهِ إِذَا هَزَّهُ فِي الْمَشْرِفِيَّةِ صَمَمَا
كَأَنَّ اصْفَرَارَ الصُّفْرِ مِنْ لَوْنٍ مِنْ غَدَا إِلَى عَفْوِهِ مِنْ سَخَطِهِ مُنْظَلَمَا
كَأَنَّ اخْضَرَارَ الْخَضِرِ مَوْقِعَ جُودِهِ إِذَا مَا اشْتَكَى بَطْنُ الثَّرَى عِلَّةَ الظَّمَا

(10) الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية: 132.

(11) انظر تفاصيل ذلك في مجلة البتّة، السنة الأولى، العدد 9، يناير 1963م: 86 - 87.

(12) ديوان ابن عبد ربّه: 24.

(13) كتاب التشبيات من أشعار أهل الأندلس، لابن الكتاني، تحقيق إحسان عباس: 211 - 212.

ويقول المعتمد بن عباد وهو يستعد لملاقاة الأعداء والفصول بجيشه⁽¹⁴⁾ :

وَلَمَّا التَقِينَا لِلدُّوْعِ عُذَيَّةٌ وَقَدْ خَفَقَتْ فِي سَاحَةِ الْقَصْرِ رَايَاتُ
وَقُرَيْتِ الْجُرْدِ الْعِتَاقُ وَصَفَقَتْ طَبُولٌ وَلاَحَتْ لِلْفِرَاقِ عِلَامَاتُ
بَكِينًا دَمًا حَتَّى كَأَنَّ عُيُونَنَا لَجَرِي الدَّمْعِ الْحُمْرِ مِنْهَا جِرَاحَاتُ
ونظراً إلى أهمية الرايات ودورها في تنظيم الجيش فقد بلغت رايات
الجيش الموحد ثلثمائة راية ما بين بنود والوية⁽¹⁵⁾، وقصد بكثرتها إرهاب
العدو وتثبيت نفوس المجاهدين عند اللقاء، كما استعملت الأعلام لتثنية
المقاتل، وليعرف متى يثبت، ومتى يتقدم، ومتى يتراجع⁽¹⁶⁾، ويقول ابن
خلدون عن اتخاذ الرايات في الحرب وتلوينها وتكثيرها: «فالقصد به التحويل لا
أكثر. وربما تحدث في النفوس من التحويل زيادة في الإقدام»⁽¹⁷⁾.

وقول ابن خلدون الذي أوردناه يتأكد من خلال ما أورده ابن حيان في
كتابه المقتبس عندما تحدث عن بنود الحرب ذات الصور الرائعة التي تبعث في
النفوس الرهبة عند اللقاء إذ قال: «ثم انتقلوا إلى تعبئة أصحاب العدة الرائقة من
البنود الغريبة الأنواع والصفات والتمائيل الرائعات: من الأسود الفاغرة، والنمور
الجائشة، والعقبان الكاسرة، والثعابين المضطربة، وكانت عدتها مائة
صورة»⁽¹⁸⁾.

وقد وردت هذه المعاني في بعض أشعار الأندلسيين منهم عبادة بن ماء
السَّماء حيث قال⁽¹⁹⁾ :

فِي جِحْفَلٍ كَالرُّوْضِ فِي أَلْوَانِهِ يَهْفُو بِأَعْلَاهُ سَحَابٌ بِسُودِ

(14) ديوان المعتمد : 44 - 45.

(15) انظر: المصجب في تلخيص أخبار المغرب: 339.

(16) انظر ذلك بالتفصيل في كتاب العبر، لابن خلدون: 1/ 463، والموحدون في المغرب الإسلامي
تنظيماتهم ونظمهم، عز الدين عمر موسى: 244.

(17) مقدمة ابن خلدون: 258.

(18) المقتبس، لابن حيان: 49 (دار الثقافة بيروت).

(19) كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس: 210.

وكانما الحيَّاتُ فاعرةً به تومي إلى الأعداء بالتهديد
 وكانما العُقبان في نفح الصِّبَا تهوي إلى صَيْدِ الكُماة الصَّيْدِ
 الأفرak: هي دارة كبيرة تصنع من نسيج الملف والوبر، تقام للملوك
 والقادة عند تنقلهم من مكان إلى آخر صحبة الجيش، فيها متاعهم ومقام لأهلهم
 وخاصتهم، جاء في كتاب الأنيس المطرب قول مؤلفه: وأصل الكلمة عربي
 «فراق» لأن أفرak يفرق بين الملك وبين مرافقيه في السَّفر من وزراء، وقواد،
 وجنود⁽²⁰⁾، ولعلَّ أصل الكلمة يعود إلى «افتراق» القوم: فارق بعضهم
 بعضاً⁽²¹⁾.

الأفطس: ورد في كتاب الحلل الموشية قوله: اسم بربري لنوع من أنواع
 الخناجر، وهو سلاح لا تعرفه النصارى لأن «أدفونش» قائد النصارى في معركة
 الزلاقة، عندما أصيب في ساقه كان يقول: «التحق بي غلام أسود فضربني في
 الفخذ بمنجل أراق دمي، فتخيل له الأفطس أنه منجل لكونه رأه معوجاً»⁽²²⁾.

أكرواوا: وهي المحفَّة يحمل عليها الجريح في المعركة. وتعرف
 بالمحمل في اللهجة البربرية⁽²³⁾، قال صاحب الأنيس المطرب متحدثاً عن
 يعقوب المنصور الموحدي: «خرج المنصور من تلمسان إلى مدينة فاس، وهو
 مريض، فكان يركب في أكرواوا...»⁽²⁴⁾.

البروز: هو تقليد عرفه الأندلسيون يتم خلاله استعراض الجيوش وهي في
 طريقها إلى ميدان المعركة، كما عرف هذا اليوم في عصر الموحدين بيوم
 التمييز، يقول محمد عبد الله عنان متحدثاً عن استعداد يعقوب المنصور
 الموحدي لمقابلة الأعداء في معركة الأرك الشهيرة: «وفي يوم السَّبْت أمر بإجراء

(20) الأنيس المطرب: 222.

(21) انظر: لسان العرب مادة فرق.

(22) الحلل الموشية: 61، وانظر: نفح الطيب: 101/6، والحلة التبراء: 355، والاستقصا لأخبار
 دول المغرب الأقصى: 117/1.

(23) انظر الأنيس المطرب: 219.

(24) المصدر السابق؛ الصفحة نفسها.

التمييز، فانتظم سائر الجند بالزّي الفاخر، والعدد الكاملة، وركب الخليفة، وحضر مَنْ حضر مِنَ الأبناء والقراة والوزراء، واستعرض الجند صفّاً صفّاً، وقبلاً قبلاً، ثم أخرجت الرواتب والبركات⁽²⁵⁾ ونظراً إلى أهمية هذه النظم العسكرية، فقد كانت شؤون الجيش الموحدى توكل إلى ديوانين هامين هما: ديوان العسكر، ويكون على رأسه وزير يشرف على كُلِّ أمر يتعلق بالجيش، وأما الديوان الثاني فهو ديوان التمييز⁽²⁶⁾، «وصاحبه يعرف بكتاب ديوان التمييز، ويعرف أحياناً بكتاب العسكرية»⁽²⁷⁾ ومن مهمّة صاحب هذا الديوان، أيضاً، استبعاد كافة الخصوم، وتطهير الجيوش قبل خروجها إلى دار الحرب، ومن فازوا بالصلاحية للقتال يتمّ الإنعام عليهم⁽²⁸⁾.

البيضة: غطاء للرأس يتخذة المحارب جُتّة تقيه ضربات السيوف، وتعرف بالخوذة، كما تعرف، أيضاً، بالزّاهقة والتركّة، يقول أبو بكر بن الصيرفي⁽²⁹⁾:

والليل من وضع الترائك إنّه صُبّح على هام الجيوش يلمع
ومن طريف ما روي عنها ما يلي: «دارت حرب بين المسلمين والكفار في الأندلس، ثم افترقوا، فوجدوا في المعترك قطعة من بيضة الحديد قُدّ ثلثها بما حوته من الرّأس، فيقال: إنّه لم يُرَقَطْ ضربة أقوى منها، ولم يسمع بمثلها في الجاهلية ولا إسلام، فحملتها الرّوم، وعلقتها في كنيسة لهم، وكانوا إذا عَيّروا بانهزامهم يقولون لقينا أقواماً هذا ضربهم، فيرحل أبطال الروم إليها ليروها»⁽³⁰⁾.

(25) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الثاني: 199، وانظر ما كتب حول هذا الموضوع بالتفصيل في البيان المغرب قسم الموحدين: 192 - 193، وأدب السياسة والحرب في الأندلس: 56.

(26) انظر البيان المغرب قسم الموحدين: 141، وعصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس القسم الثاني: 638.

(27) المنّ بالإمامة: 346.

(28) انظر: الدولة الموحدية في المغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، عبد الله علي علام: 263.

(29) الإحاطة: 4/ 411.

(30) انظر: سراج الملوك: 324 - 325، ومجلّة البيّنة السنة الأولى، العدد التاسع، يناير 1963م: 90 -

والخوذة قد لا تكون مستديرة الشكل دائماً، فهي تصنع على أشكال مختلفة، تحدث ابن حيان عن عبد الملك بن أبي عامر واصفاً وصوله من إحدى غزواته، فقال: لقد برز على جواد من مغرياته المنسوبة بأفخم تلك المراكب المسلسلة، . . . وعلى رأسه خوذة مثمثة الشكل، محددة الرأس، مرصعة الطرُق بذرٍ فاخِر⁽³¹⁾ وقال الشاعر الأندلسي علي بن أبي الحسين «ت 430» يصف البيضة وهي تلمع على أرؤس الأبطال إذا التبس الظلام⁽³²⁾:

وأشباه بيضات الأداحي كأنما على أرؤسِ الفتیان منها المشاعل:
شموسٌ إذا ما الدَّجْنُ أرخى سُدُولَه وأقمارٌ ليلٍ حين تدجو الغياطلُ⁽³³⁾
التجافيف: مفردا تجفاف، وهو ما جُلِّلَ به الفرس من حديد وغيره ليقيه الجراح، فهي كالدرع الذي يرتديه المحارب، ومن أوصافها في أشعار الأندلسيين قول ابن حمديس الصقلي⁽³⁴⁾:

وَدُفْمٌ بفِرسان الكفاح سوابح تجافيفها في الرُّوع منسدل اللَّبْدِ
وقال يحيى بن هذيل⁽³⁵⁾:

وكأنَّ التجفاف أوجُه أهل الكفر والبأس في لظى نيرانه
الثرسُ: ما كان يتوقى به في الحرب، وبالفن في تزيينه بالذهب والفضة أحياناً⁽³⁶⁾، من أسمائه المذكورة في أشعار الأندلسيين المجدد، والحجف، وعندما تكون ثرساً كبيرة أو مستديرة يطلقون عليها اسم الدَّرَقَة، وعن المعجن ودوره في المعركة يقول المعتمد⁽³⁷⁾:

(31) الذخيرة: 4 - 1: 80.

(32) كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس: 206 - 207.

(33) الغياطل: مفردا غيطلة وهي التياس الظلام وتراكمه، انظر: لسان العرب مادة غطل.

(34) ديوان ابن حمديس: 153، وانظر معاني كلمة التجافيف في المعجم الوسيط مادة جفف.

(35) كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس: 209.

(36) الذخيرة: 4 - 1: 85.

(37) ديوان المعتمد: 79.

مجنّ حكى صانعوه السّماء لتَقْصُرَ عنه طَوَالُ الرّماح
وصاغوا مثال الثّرّيّا عليه كواكب تقضى له بالنجاح
وتزدان أطواقه بالنجوم كما لَيَسَّ الأفق ثوب الصباح
وكما يبدو من خلال الآيات أن المجنّ لا بد أن يتصف باتساع دائرته كي
يتصدى للزّمام الآتية من كلّ وجهة فلا تنوش الفارس، كما يتصف بطرائق
خاصّة من التزيين وحسن الصيانة، فهو من حلية الفرسان، وأمّا الحجف فهو
ضرب من الترسّة، وواحدة حجفة، وتصنع من الجلود، وقيل من جلود
الإبل⁽³⁸⁾، قال ابن سادة الشّتريني يصف بركة⁽³⁹⁾:

كأنّها حين يديها تصرفها جيّش النَّصارى على أكتافها الحَجَفُ
الجرناز: لم أعثر عليها في معاجم اللغة العربية، وربما هي كلمة بربرية
كما يتضح من خلال النصوص الأندلسية، وهي أداة تستعمل لحمل أكثر من
سيف، فهي إذاً أكبر من الغمد، جاء في رسالة ابن تاشفين إلى المعزّ بن باديس
أمير الهدية يخبره بانتصاره المسلمين في معركة الزلاقة حيث قال: «... وما
منا إلا من له جرنّاز فيه سيفان، ويبدنا الثالث»⁽⁴⁰⁾.

الجمال: لقد أكّدت العديد من المصادر أنّ الجمال وسيلة ركوب اعتمد
عليها المرابطون في حروبهم ضدّ الفرنجة، فكان «قتالهم على النجب أكثر من
الخيّل»⁽⁴¹⁾.

وجاء في كتاب وفيات الأعيان قوله عن المرابطين: «ومن حسن تدبيرهم
الحربي أنّهم كانوا يستعملون الجمال في حروبهم بالأندلس حيث يرتفع رغاؤها
فتذعر منها خيول النصارى التي لم يكن لها عهد بصورها الغريبة وأصواتها

(38) انظر: لسان العرب مادة حجف.

(39) القلائد: 654.

(40) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الثالث: 446، وانظر: الوثائق
السياسية والإدارية في الأندلس وشمال إفريقيا: 263.

(41) البيان المغرب: 11/4.

المفزعنة...»⁽⁴²⁾ وجاء في نفح الطيب وصف لعبور الجيش المرابطي برسم الجهاد في الأندلس حيث قال مؤلفه: «فعبرت الإبل أولاً، وكان منظرها رهيباً في أعين الأندلسيين، إذ لم يكن لهم عهد بالإبل من قبل»⁽⁴³⁾ وقد تنبّه الشعراء إلى هذا الأمر فقال ابن بقي في قصيدة يمدح فيها علي بن يوسف بن تاشفين، ويشير إلى عتاده الحربي وهو في طريقه إلى ميدان المعركة⁽⁴⁴⁾:

تري السماء دخاناً مثل ما خلقت والأرض قد شرقت بالخييل والإبل
الحراب: مفرداً حربية، وهي نوع من أنواع السّلاح الذي خبره الأندلسيون وأهل العُدوة، واستعملوه في قتالهم فقال صاحب الحلل: «... فصنعنا دارة في البسيط، جعلنا فيها من جهاتها الأربع صنفاً من الرجال بأيديهم القنا الطوال، والطوارق المانعة، ووراءهم أصحاب الدّرق والحراب...»⁽⁴⁵⁾.
وقال عنها ابن خفاجة موضحاً مواضع الطعن بها⁽⁴⁶⁾:

وحتى متى ألقى الرّزايا ممضّة كما كعرت بين الضلوع حراب
حمام الرّاجل، ويعرف أيضاً بالحمام الرسائلي.

لقد قام هذا الطائر بأدوار مهمة في الحروب الصليبيّة في بلاد المشرق، وفي غيرها من المعارك والحروب⁽⁴⁷⁾، إلا أن الأندلسيين لم يعتمدوا عليه كثيراً في معاركهم، وتدل بعض الإشارات التاريخية والأدبية على استعمال حمام الرّاجل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، فعندما حاصرت جيوش المعتمد مدينة مالقة، وهي إحدى الممالك التابعة لدولة باديس بن حبوس صاحب غرناطة، قال ابن خاقان يصف ذلك: «فإنها امتنعت بطائفة من السودان

(42) وفيات الأعيان: 6/ 111.

(43) نفح الطيب: 2/ 527، وفيات الأعيان: 2/ 366.

(44) الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي: 305.

(45) الحلل الموشية: 132.

(46) ديوان ابن خفاجة: 218.

(47) انظر ما كتب حول هذا الموضوع بشيء من التفصيل في صحيفة الشرق الأوسط، العددان:

6172 - 6173 - 22/ 23 أكتوبر 1995م صفحة: 15.

المغاربة، لم يرضوا سفاحها، ولا أمضوا نكاحها، وفي أثناء امتناعهم، وخلال مجادلتهم ودفاعهم؛ طُيِّروا إلى باديس عن ذلك خيراً أصحاباً من نشوته»⁽⁴⁸⁾ فكلمة طُيِّروا في هذه العبارة تدلنا على استعمال هذا النوع من الطيور، وإلى جانب ذلك تحدّثنا الأخبار التاريخية عن يوسف بن تاشفين عندما عزم على نجدة أهل الأندلس لدفع الخطر الذي داهمهم من جانب النصارى، فقد ألحَّ على المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية بإخلاء الجزيرة الخضراء ليتخذها قاعدة لقوات المرابطين القادمة من عُذوة المغرب، فاعتذر المعتمد بادىء الأمر عن تلبية الطلب «فلم يكن إلا كلمح البصر، وإذا بمائة شرّاع قد أطلت على الجزيرة، فطير ابنه يزيد الرّاضي الحمام إليه. فأمر بإخلائها»⁽⁴⁹⁾ وعلى إثر انتصار المسلمين في وقعة الزلاقة «تناول المعتمد بن عباد إضبارة كاغد على عرض الإصبع، وكتب فيها سطرين إلى ابنه الرشيد: «إلى ابني الرشيد، وفقه الله، اعلم أنه التقت جموع المسلمين بالطاغية أذفتش اللعين، ففتح الله للمسلمين، وهزّم على أيديهم المشركين...»، وكان ذلك عند الزوال من الجمعة، وعلّق الإضبارة في جناح حمام كان احتمله معه لهذا الحال»⁽⁵⁰⁾ كما أشار صاحب الإحاطة إلى استخدام حمام الزاجل في التبليغ عن انتصار المسلمين في معركة الزلاقة حيث قال متحدثاً عن المعتمد: «كتب مع الحمام إلى ولده الرشيد عقب الفراغ من وقعة الزلاقة»⁽⁵¹⁾ ومن الغرائب التي كانت تحكى عن الرسائل التي يحملها حمام الزاجل قولهم؛ إنها تعطر إذا كانت تتضمن أنباء سارة، أما الرسائل التي تحوى أنباء سيئة فكان الحمام الذي ينقلها يسود ريشه بالسُخَام⁽⁵²⁾.

الخيل: ديوان الشعر الأندلسي يؤكد أن الخيل قامت بأدوار مهمة في كلِّ

(48) الفلاند: 59.

(49) دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، أمين الطيبي: 114. وانظر: نفع الطيب: 5/378.

(50) الحلل الموشية: 63، ودراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس: 114.

(51) الإحاطة: 114/2.

(52) انظر: دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس: 114 وما بعدها، والسُخَام: سواد القدر والفحم، لسان العرب مادة سُخِمَ.

مراحل حروب المسلمين ضد النصارى في بلاد الأندلس، واعترافاً بهذا الدور فقد أطنب الشعراء في الحديث عن أوصافها وأفعالها في الحرب، فذكروا منها الجواد الأقب، والأشهب، والمُحَجَّل، والوَزْد، والأشقر، والأدهم، والأجْرَد، ولكل نوع خصائص تميزه عن غيره، ولا يستطيع التفريق بين مسمياتها وأفعالها إلا الخبير المعجرب، ومن ذلك ما ذكره لنا أبو بكر الداني المعروف بابن اللبانة في حديثه عن الخيل والسفن الحربية حيث قال⁽⁵³⁾:

ويا لجيادٍ تحتهم مستقرّة من الدّهم لا جُرْدٌ حكنتها ولاقُبٌ إذا أمسكوا منها الأعنة خلّتهم يُكَبّون خوفاً آتهابهم تكبو ولابن حمديس الصقلي، وابن خفاجة الأندلسي قصائد مطولة في هذا الشأن تحدثنا فيها عن أوصاف الخيل وأفعالها في الحرب، وعن سوابق الخيل يقول ابن أبي الخصال: «... ومن لي بانسكاب سَكاب، وإسبال سَبَال، وإخطار الخطار، وتوجيه الوجه، وتبريز العسجدي، وعصا الأزدي، ونعامة ابن عباد، وابنة النعامة لابن شداد»⁽⁵⁴⁾.

الدرع: من أسمائها أيضاً الدّلاص، وهو نوع من أنواع الدروع، براقّة ملساء لينة، وتجمع على دُلص، وقد يقال درع دلاص، وأدرع دلاص الواحدة والجمع على لفظ واحد⁽⁵⁵⁾.

قال ابن عبد ربه يمدح أحد القادة⁽⁵⁶⁾:

تبختر في قميص من دلاصٍ وترفل في رداء من نجاد
ويقول أحد الوشاحين⁽⁵⁷⁾:

كيف لا يهاب شادنأ هو الليث

(53) الذخيرة: 2/3: 670.

(54) ذكر الكاتب عدّة أسماء للخيل المتأق، انظر ذلك بالتفصيل في رسائل ابن أبي الخصال 378، وكذلك هوامش الصفحة نفسها.

(55) انظر: لسان العرب مادة دلص،

(56) ديوان ابن عبد ربه: 70.

(57) جيش التوشيح: 56.

كفّه السحاب ونواله الفسيث
بطل يصاب حيث لا بها حيث
أسد العرين باب غير مأمون
لابس الدلاص حذراً من الموت

ومن شروط الدرع أن تكون فضفاضة لينة الملمس، وهذه الأوصاف لم تغب عن أذهان شعراء الأندلس، فقال ابن قزمان يصفها⁽⁵⁸⁾:

وتجَلَّلُوا الخداف من ماذيهم مرتجة إلا على الأكتاف
كما أبدع ابن حمديس في وصفها حيث قال⁽⁵⁹⁾:

وفضفاضة خضراء ذات حباتك إذا لَيْسَتْ فاضت على بطل كفو
وبالإضافة إلى الدروع المعروفة في المشرق كالدرع العادية، المنسوبة إلى عاد، والسلوقية، المنسوبة إلى سلوق وهي قرية باليمن. والفارسية، وغيرها من أنواع الدروع التي وردت أسماؤها في أشعار الجاهليين، فقد عرف أهل العُدُونِ أيضاً، نوعاً آخر تسمى الدروع اللطية المنسوبة «إلى لمطة»، وهي بليدة عند السوس الأقصى، وهي معدن الدُّرُق اللطية⁽⁶⁰⁾ والزرد حلق الدرع، والزاد صانعها، وتقترب هذه الصورة الحربية من الشعر فيصفها صفوان بن إدريس بقوله⁽⁶¹⁾:

فصاغ من مائه درعاً منضضة وزاد قلبي وجداً للذي يجد
وإنما شبّ أحشائي لحاجته إذ ليس دون لهيب يصنع الزرد
الرقاص: لفظ يطلق على ما يعرف بساعي البريد في زمننا الحاضر، وكانت هذه الحرفة تُسند إلى رجال أقوياء مدربين على الرِّكض والعدو، يتولون مهمة نقل البريد بين المدن على الخيل بمتهى السرعة، حيث يجد الرقاص في

(58) القلائد: 452، والمآذي: الدرع، انظر: لسان العرب مادة مذي.

(59) ديوان ابن حمديس: 521.

(60) وفيات الأعيان: 6/ 115.

(61) زاد المسافر: 32.

كُلُّ مَحْطَةٍ مِنْ مَحَطَّاتِ الْبَرِيدِ حِصَانًا مُسَرَّجًا، فَسُرْعَةُ تَنْقُلِهِ تَتَطَلَّبُ مِنْهُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ أَكْثَرَ مِنْ حِصَانٍ لِكَيْ يَاقُومَ بِمَهْمَتِهِ فِي أَسْرَعِ وَقْتٍ، لِأَنَّ زَمَنَ الرِّسَالَةِ مُحَدَّدٌ يَنْبَغِي عَلَيْهِ الْآ تَجَاوُزُهُ⁽⁶²⁾، وَمِنَ النُّصُوصِ مَا يُوَكِّدُ أَنَّ رِسَالَتِ الْبَحْرِیَّةِ السَّرِیْعَةِ قَدْ اسْتَعْمَلَهَا الرِّقَاصُ فِي تَنْقُلِهِ مَا بَيْنَ الْعُدُوتَيْنِ، فَقَدْ جَاءَ فِي كِتَابِ الْمَنْ بِالْإِمَامَةِ وَصْفًا لَذَلِكَ حَيْثُ قَالَ: «وَرَكِبَ الرِّقَاصُ بِالْجَوَابِ مَرْكَبًا مِنْ مَدِیْنَةِ بَجَايَةِ سَابِحًا فِي الْبَحْرِ فِي طَرِيقٍ غَیْرِ یَبَسٍّ، . . . وَسَارَ أَسْرَعَ مِنْ كَوْكَبٍ إِذَا خَنَسَ . . .»⁽⁶³⁾. وَیَمَّا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ أُمُورَ الْحَرْبِ وَتَوَاصُلَهَا فِي بِلَادِ الْأَنْدَلُسِ، وَكَذَلِكَ بَعْدَ الشَّقَّةِ بَيْنَ الدِّیَارِ الْأَنْدَلُسِیَّةِ، وَمَرْكَزِ الْخِلَافَةِ فِي مَرَاكِشِ یَتَطَلَّبُ وَجُودَ وَسَائِطٍ نَقْلٍ سَرِیْعَةٍ وَفَاعِلَةٍ تَرْبِطُ بَيْنَ الْعُدُوتَيْنِ، لِذَلِكَ جَاءَ فِي إِحْدَى الْوَصَايَا الْحَرِیَّةِ بِخُصُوصِ هَذَا الْأَمْرِ . . . وَتَخَيَّرُوا لِرِسَالَتِهِمْ إِرْسَالًا، وَانْتَقَوْا مِنْ أَهْلِ الْمَقْدَرَةِ عَلَى ذَلِكَ وَالثَّقَّةِ رِجَالًا، وَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ زَادًا یَقُومُ بِهِمْ فِي الْمَحْجِیِّ وَالْإِنْصِرَافِ، وَیَقْطَعُ شَأْنَهُمْ عَنِ التَّكْلِيفِ وَالْإِلْحَافِ، وَارْسَمُوا لَهُمْ أَيَّامًا مَعْرُوفَةً بِالْعَدَدِ، مَعْلُومَةً الْأَمَدِ لِيَتَنَهَوُا إِلَيْهَا إِلَى مَوَاقِفِ رِسَالَتِهِمْ، وَیُوزَعُوهَا عَلَى مَسَافَاتِ مَرَاحِلِهِمْ، وَحَذَّرُوهُمْ مِنْ تَكْلِيفِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ، وَلَوْ مُثْقَلِ ذَرَّةٍ، وَأَوْعَدُوا مِنْ تَسَبُّبِ مِنْهُمْ بِمَسَاءَةٍ أَوْ مُضَرَّةٍ»⁽⁶⁴⁾.

الرِّمَاحُ: لَهَا فِي مِیدَانِ الْقِتَالِ بَاعٌ طَوِيلٌ، كَمَا لَعِبَتْ بِأَذْهَانِ الشُّعْرَاءِ، فَتَخِيلُوا صُورَتَهَا فِي أَوْضَاعٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَأَشْكَالٍ مُتَنَوِّعَةٍ، فَاطْنَبُوا فِي الْحَدِیْثِ عَنْ أَسْمَائِهَا وَأَفْعَالِهَا فِي الْحَرْبِ، فَذَكَرُوا مِنْهَا الْخَطِيئَةَ، وَالسُّمُورِيَّ، وَالْعَوَالِيَّ، وَالسَّنَانَ، وَالشُّمْرَ، وَالْقَنَاقَةَ، وَالْأَسْلَ وَغَیْرَهَا، وَمِنْ أَفْعَالِهَا فِي الْحَرْبِ فَكَ التَّشَابُكِ، وَتَوْسِيعِ صُفُوفِ الْمُتَحَارِبِينَ. قَالَ ابْنُ الصَّرِيفِيِّ⁽⁶⁵⁾: «وَإِذَا تَكَاتَفَتْ

(62) انظر ذلك بالتفصيل في الكتب التالية: المن بالامامة: 77 هامش (1) ونظم الجمان لابن القطان، نشر محمود علي مكي: 151 - 162، والاندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني: 141.

(63) المن بالامامة: 78.

(64) المن بالامامة: 230، والتاريخ الدبلوماسي للمغرب، عبد الهادي التازي: 232 - 233.

(65) الحل الموشية: 127.

الرجال بمعرك ضَلَك فاطراف الرماح توسّع، كما التفت الشاعر الأندلسي إلى طولها فقال أحمد عبد الملك:

كَأَنَّ ثَعَابِينَ الْقَنَا كَلِمَا اَلْتَوَتْ تَعَالَجَ وَجَدًا فِي الْجَوَانِحِ مَوْلَمَا
كَأَنَّ الْقَنَا فِي الطُّوَلِ أَيَّامٌ عَاشِقٍ غَدَا وَصَلَ مِنْ يَهْوَى عَلَيْهِ مُحَرَّمَا
وَلَكِنِ الْمَشَارِقَ كَانُوا أَكْثَرَ دَقَّةً فِي رَسْمِ صُورَةِ الرَّمَحِ وَأَوْصَافِهِ. قَالَ
الْبَحْتَرِيُّ⁽⁶⁶⁾:

كَالرَّمَحِ أَذْرَعُهُ عَشْرٌ وَوَاحِدَةٌ فَلَيْسَ يَزِرِي بِهِ طَوِيلٌ وَلَا قَصِيرٌ
وَلِكُلِّ فِرْقَةٍ نَوْعٌ مِنَ الرَّمَاكِ، وَأَسْلُوبٌ قِتَالِيٌّ مُمْتِزٍ، وَمِنْهُمْ فَرَسَانُ الْبَرِيرِ
الَّذِينَ قَالَ عَنْهُمْ ابْنُ سَعِيدٍ: «لَا يِقَاتِلُونَ بِتَرَسٍ وَلَا رَمَحٍ طَوِيلٍ غَلِيظٍ، بَلْ
بِالسُّيُوفِ وَالْأَرْمَاحِ الْخَفِيفَةِ يَزْرُقُونَ بِهَا زَرْقًا عَجِيْبًا لَا يَكَادُ يَخْطِئُ»⁽⁶⁷⁾.

وفي عصر الموحدين تطورت صناعة الرماح حيث صنع صنّاع السلاح
للأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف رمحاً بستانين متصلين، قال ابن حريون
يصفه⁽⁶⁸⁾:

طَبَعَ الْإِمَامُ مِنَ الْأَسِنَّةِ لَهْذَمًا لَمْ يَعْهَدُوهُ فِي أَسِنَّةٍ مَغْضَبٍ
رَمَحٌ تَمَثَّلَ لِلْأَعَادِي شَكْلُهُ رَأْسِي شَجَاعٍ أَوْ رِزَانَا عَقْرَبٍ
إِنْ هَزَّتْ الْهَيْجَاءُ رَوْقِي ذَابِلٍ يَوْمًا تَلَقَّاهُ الْعَدُوُّ بِأَغْضَبٍ
مَا ذَانَ إِلَّا نَاطِرَانِ تَشَوَّفًا نَحْوَ الْجِهَادِ تَشَوَّفُ الْمُتَوَكِّلِ
كَمَا اقْتَرَنَ اسْمُهَا بِمَوَاقِفِ الشَّجَاعَةِ وَالْبَطُولَةِ، يَقُولُ ابْنُ أَبِي الْخِصَالِ مُعْبِرًا
عَنْ ذَلِكَ⁽⁶⁹⁾:

(66) ديوان البحتري: 2/ 309.

(67) الشعر الأندلسي في عصر الطوائف: 312، وانظر الصفحة نفسها هامش: 13.

(68) المَنَ بِالْإِمَامَةِ: 269، وَاللَّهْزَمُ: كُلُّ شَيْءٍ حَادٍ مِنْ سِنَانٍ، أَوْ سَيْفٍ، أَوْ نَابٍ؛ يُقَالُ سِنَانٌ لَهْزَمٌ:
حَادٌ، الْمُعْجَمُ الْوَسِيطُ مَادَّةُ لَهْزَمٍ.

(69) رسائل ابن أبي الخصال: 434.

قوم إذا صفر الزمان من الندى ملؤوا الزمان سماحة وتكرّما
متأخّر عن كلّ موقف سُبّة وإذا تعرضه الوشيح تقدما⁽⁷⁰⁾

السّامر: اسم يطلق على الشخص الذي يحرس أبراج المدينة ويحميها من تسلل الأعداء ليلاً، ويصف صاحب المنّ بالإمامة تسلل النصارى ليلاً إلى المدن الإسلامية، وأساليب القبض على حراس الأسوار فيقول: «فكان الكلب يتسلل في الليالي الممطرة الحالكة المظلمة الشديدة الرّيح والثلج إلى البلاد، وقد أعدّ آلات من السلالم من أطول العيدان تعلو سور المدينة التي يؤم ويروم، فإذا نام السّامر المسلم في برج المدينة، ألقي تلك السلالم إلى جانب البرج، ورفي عليها نفسه أولاً إلى البرج وتقبّض على السّامر»⁽⁷¹⁾ وأمّا الشخص الذي يراقب حصار المدينة أو الموقع من الخارج فيعرف عندهم بالديديبان، ويستخدم برجاً يعرف بالمرقبة⁽⁷²⁾.

السفن الحربية: ومن أنواعها الأجفان، والشّواني، والطرائد، والحراقات، والغراب، والسّلندي، والسّونة، والطريدة، والشّخاتير، والقطناع، والبُطّس، والحربية، وغيرها من الأسماء، ولكلّ منها مهمة قتالية محدّدة صنعت من أجلها⁽⁷³⁾. وتعامل الشعر والشعراء مع هذه المسميات القتالية بأساليب رائقة، وطرائق من التعبير شائعة، فوصفوها وصفاً دقيقاً ينمّ عن خبرة وسابق معرفة، وينفرد ابن حمديس الصقلي من بين شعراء الأندلس بخصوصية معينة لأنه في بداية حياته كان ابن بيئة بحرية وحرية اعتمدت في أساليب قتالها على السفن أكثر من غيرها، فوصف لنا الحربية، وهي نوع من أنواع سفن الحرب ترمي العدو بالنفط فقال⁽⁷⁴⁾:

(70) الوشيح: اسم من أسماء الرّمح، لسان العرب مادة وشج.

(71) المنّ بالإمامة: 288، وانظر البيان المغرب قسم الموحدين: 104.

(72) انظر الكامل في التاريخ: 583/10، والبيان المغرب: 186/3، والحلل الموشية: 113.

(73) انظر ذلك بالتفصيل في الكتب التالية: المعجب: 221، والحلل الموشية: 129، والكامل في

التاريخ: 242/11، والبيان المغرب: 134/3 - 379، وانظر مقال بعنوان: الموحدون سادة

البحار، مجلة دعوة الحق، العدد العاشر، السنة 14، يناير 1972م: 127.

(74) ديوان ابن حمديس: 239.

رَأَوْا حَرْبِيَّةً تَرْمِي بِنَفْطٍ لِإِخْمَادِ النَّفْسِ لَهُ اسْتِعَارَ
كَأَنَّ الْمَهْلَ فِي الْأَنْبُوبِ مِنْهُ إِلَى شَيْءٍ الْوَجُوهَ لَهُ ابْتِدَارَ
وَمَا لِلْمَاءِ بِالْإِطْفَاءِ حُكْمُ عَلَيْهِ لَدَى الْوُقُودِ وَلَا اقْتِدَارَ
كَمَا قَالَ يَصِفُهَا (75):

وَبَحْرِيَّةٍ لَهَا نِفْطٌ حَزْبٍ يَحْرِقُ الْمَاءَ تَارَةً بِاضْطِرَامٍ
وَيَقُولُ فِي وَصْفِ أَسَالِيبِ قِتَالِهَا وَدَخَانِهَا الَّذِي يَتَسَرَّبُ إِلَى الْأَبْدَانِ مِنَ
الْأَنْوْفِ فَيَصِيبُ الْمُقَاتِلَ (76):

وَحَرْبِيَّةٍ تَرْمِي بِمَحْرَقِ نَفْطِهَا فَيَغْشَى سَعُوطُ الْمَوْتِ فِيهَا الْمَعَاطِشَا
وَيَذَكِّرُ لَنَا الشَّوَانِي الَّتِي مَفْرَدُهَا شَوْنَةٌ، فَيَرْسُمُ صُورَةَ فِرَارِ الْأَعْدَاءِ مِنَ
الْمَعْتَرِكِ الْبَحْرِيِّ إِذْ يَقُولُ (77):

وَخَافُوا مِنْ مَنَايَاهُمْ وَفَرُّوا فِدَافَعَ عَنْ نَفْسِهِمُ الْفِرَارَ
وَقَدْ جَعَلُوا لَهُمْ شُرْعَ الشَّوَانِي مَعَ الْأَزْوَاجِ أَجْنَحَةً وَطَارَا
وَيَتَمَيَّزُ ابْنُ حَمْدِيسَ فِي بَعْضِ أَشْعَارِهِ بِالذِّقَّةِ فِي وَصْفِ مَعْدَاتِ الْقِتَالِ،
فِيحَدِّثُنَا عَنْ ضَخَامَةِ الشَّوَانِي وَأَسَالِيبِ الْقِتَالِ بِهَا حَيْثُ قَالَ (78):

أَنْشَأَتْ شَوَانِي طَائِرَةً وَبَنِيَتْ عَلَى الْمَاءِ مُدُنًا
بِبُرُوجٍ قِتَالٍ تَحْسِبُهَا فِي شُمِّ شَوَاهِقِهَا قُنُنًا
تَرْمِي بِبُرُوجٍ إِنْ ظَهَرَتْ لِعَدُوٍّ مَحْرَقَةً بَطْنًا
وَبِنْفِطٍ أَبْيَضٍ تَحْسِبُهُ مَاءً وَبِهِ تَذَكَّى السَّكَنُ

وَكَانَ لَابِنُ عِبَادٍ نَصِيبٌ مِنْ هَذِهِ الشَّوَانِي الَّتِي أَحْرَقَتْ يَوْمَ أَنْ حَاصَرَ
الْمُرَابِطُونَ مَدِينَةَ إِشْبِيلِيَّةَ يَرِيدُونَ خَلْعَهُ وَافْتِكَاكَ مَلِكِهِ، فَقَالَ عَبْدُ الْوَاحِدِ

(75) المصدر السابق: 468.

(76) المصدر السابق: 276.

(77) المصدر السابق: 239.

(78) المصدر السابق: 513.

المراكشي يصف ذلك الحصار: «... ، وشبّت النار في شوانيه»⁽⁷⁹⁾ وعندما وقع في الأسر حملته القطائع إلى منفاه في أغمات⁽⁸⁰⁾ ، فقال ابن اللبانة يذكر لنا هذا المشهد والسّفائن⁽⁸¹⁾ :

كم سال في الماء من دفع وكم حملت تلك القطائع من قطعات أكباد
وعن حصار مدينة شلب الواقعة غرب الأندلس براً وبحراً ، يقول عبد
الواحد المراكشي : «فتزل عليها - بيدرو بن ألفونسو هنريكز»⁽⁸²⁾ - ملك البرتغال
بعساكره ، وأعاناه من البحر الإفرنج بالبطس والشّواني»⁽⁸³⁾ ، كما وصف لنا ابن
سهل الإشبيلي الغراب وهو نوع من القوارب حيث قال⁽⁸⁴⁾ :

حكمت في بديع الشكل عتقاء مغرباً وسُمّيت الغربان إذ نَعَتِ الثُّكْرا
وقال عنه ابن درّاج يشبه بالغراب المعروف⁽⁸⁵⁾ :

نعب الغراب بها فطار بأهلها سرّياً على مثل الغراب النّاعب
كما وصف عبد الجليل بن وهبون مركب الغراب ، وعقد بينه وبين طيور
انغاب ووحوشها مقارنة بديعة حيث قال⁽⁸⁶⁾ :

حيث الغراب يجرّ شَمْلَةً عُجْبه وكأنّه من عزّة لم يَنْعَق
من كلّ لابسة الشباب ملاءة حَسِبَ اقتدار الصّانع المتأنّق
شهدت لهن العين أنّ شواهنّا أسماؤها فتصحّفت في المنطق

(79) المعجب: 206.

(80) أغمات: مدينة قرب مراكش حبس بها المعتمد بن عباد بعد أن انتزع ملكه على أيدي المرابطين ، انظر: معجم البلدان: 1/ 225.

(81) المعجب: 218.

(82) ألفونسو هنريكز: ملك البرتغال الذي تسميه الرواية العربية بابن الرنق ، وابن الرنك ، انظر: الحلة السيرة: 200 ، وأعمال الأعلام، 251.

(83) المعجب: 402.

(84) ديوان ابن سهل: 121.

(85) ديوان ابن درّاج: 91.

(86) الذخيرة: 112 : 506.

زأرت زئير الأسد وهي صوامت وزحفت زحف مراكب في مازق
ومجادف تحكي أرقام ربوة نزلت لتكرع في غدير مُشأق⁽⁸⁷⁾

كما ذكروا بعض أنواع السفن في مراسلاتهم الحربية، جاء في رسالة لأبي
جعفر بن عطية قوله: «... النافذين في القطائع، عمرها الله، حين ركبوا شبح
البحر⁽⁸⁸⁾ غزاة في سبيل الله...، فبادر من بادر من الموحدين، أعانهم الله، إلى
البحال التي وثقوا بها شخاتيرهم المذكورة في البر...» ثم قال: «... أخذوا
على بركة الله في الانصراف إلى قطائعهم، والعودة إلى مواضعهم، واحتوا على
ما كان بالمرسى المذكور من الغراب، والشخاتير، وحرقوا ما لم يمكنهم
جلبه... وغنموا من تلك الآلات الحربية ما أتى الوصف على ذكره⁽⁸⁹⁾.
فذكر الكاتب في هذا النص من أنواع السفائن القطائع، والشخاتير، والغراب.

السهم: وهو من مكمّلات القوس⁽⁹⁰⁾، ولا قيمة لأحدها من دون الآخر،
والسهم هي النبال، وهي في الحرب منايا تخطيء وتُصيب، كما قال ابن معدي
كرب لعمر بن الخطاب، رضي الله عنه، ووصفها ابن خفاجة وصفاً دقيقاً حيث
قال عن السهم والقوس⁽⁹¹⁾:

عوجاء تعطف ثم ترسل تارة فكأتما هي حيّة تنساب
وإذا انتَحَتْ والسهم منها خارج فهي الهلال انقضّ منه شهاب
ومن أنواعها السهم الأرضية التي تنصب للخليل إذا تقدمت للهجوم⁽⁹²⁾.

السيف: للسيف في دواوين أشعار الأندلسيين، وكتاباتهم النثرية مسميات
متعددة، فهو العضب، والمهتد، واليماني، والحسام، والفرد، والصارم،

(87) متاق: مملوء، لسان العرب مادة: تاق.

(88) ثبج البحر: وسطه، لسان العرب مادة: ثبج.

(89) رسائل موحدة من إنشاء كتاب الدولة المؤمّنة، ليفي بروفنسال: 11 - 12.

(90) انظر: العقد الفريد: 1/ 180.

(91) ديوان ابن خفاجة: 361.

(92) انظر حديث محمد عبد الله عنان عن معركة العقاب في كتابه عصر المرابطين والموحدين في
المغرب والأندلس، القسم الثاني: 302.

والصمصام، وغيرها من الأسماء⁽⁹³⁾، كما حدّدوا أماكن الضرب والظعن به بكلّ دقّة، ومن طريف ما حكوا عنه أن السيف إذا سلّ من غمده، ولم يستعمل أورث صاحبه الجبن⁽⁹⁴⁾، وإذا بقي مغموذاً فهو أنثى، وإذا جُرد فهو الذكر، يقول ابن حمديس⁽⁹⁵⁾:

لقد أصبحت بيض الظبّا في غمودها إنثاءً لترك الضرب وهي ذكور
ويقول ابن خفاجة مادحاً أحد أمراء الطوائف: «ولما أقبلت، أيّذك الله، كما ابتسم الصارم الذكر»⁽⁹⁶⁾.

ولأهمية السيف في القتال أعدّوا له فرقة خاصّة تعرف بالمنافقين، يتميز أفرادها بمهارة خاصّة في المناجزة بالسيف، والضرب به، ومن مهامها تدريب الجيوش على استعمال السيف، يقول ابن حيّان متحدّثاً عن الاستعداد للحرب والقتال في عهد عبد الملك بن أبي عامر: «وكان قد وقرّ عنايته بهم، وجَدّ في تدريبهم، ووقف حدّاق المنافقين على تخريجهم»⁽⁹⁷⁾.

الصوائف: وهو مصطلح أطلقه المسلمون على غاراتهم ضدّ الأعداء الفرنجة التي كانت تحدث في فصل الصيف، عكسها ما كان منها في زمن الشتاء، وتعرف عندهم بالشّواتي، وهذا المصطلح يؤكد تواصل الحروب وعدم انقطاعها، كما عبر عن ذلك أحد الشعراء عندما قال⁽⁹⁸⁾:

ففي كل صيف وفي كل مشتى غزاتان منك على كلّ حال
فتلك تبيد العدو وهذي تفيد الإمام بها بيت مال

(93) عن أسماء السيف وصفاته وأفعاله في الحرب انظر كتاب: حلية الفرسان وشعار الشجعان لملي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، تحقيق وتعليق محمد عبد الغني حسن: 191 وما بعدها.

(94) انظر: حلية الفرسان وشعار الشجعان: 198. والحرب عند العرب. إبراهيم مصطفى: 58.

(95) ديوان ابن حمديس: 268.

(96) وردت العبارة في الذخيرة منسوبة إلى ابن خفاجة، ولا توجد في ديوانه، الذخيرة: 2/3: 560.

(97) الذخيرة: 1/4: 80.

(98) البيان المغرب: 210/2.

ويقول محمد عبد الله عنان: «وكان المرابطون يعبرون البحر إلى الأندلس في فصل الصيف، وهو الفصل المفضل للعبور للجهاد»⁽⁹⁹⁾.

الطبل: من أهم المعدات التي استعملها المسلمون في جهادهم ضد الأعداء، حيث قام الطبل بأدوار قتالية متعددة، فصورته يخيف الأعداء، ويلقي الرُعب في قلوب الرجال والنساء، وقد أدرك هذا الدور ابن خلدون عندما تحدث في مقدمته عن شارات الملك والسلطان، كاتخاذ الآلة، ونشر الألوية والزّيات، وقرع الطبول، والتّفخ في الأبواق والقرون، فقال: «إنّ السرّ في ذلك إرهاب العدوّ في الحرب، فإنّ الأصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالرّوعة...، ولعمري إنّهُ أمرٌ وجداني في مواطن الحرب»⁽¹⁰⁰⁾. وهذا ما أكّده أيضاً صاحب كتاب الحلل الموشية عندما تحدّث عن دور الطبل في معركة الزلاقة، حيث قال ابن تاشفين: «صُرب الطبلُ فاهتزت له الأرض، وتجاوبت الآفاق، فارتاعت قلوبهم، وتجلّجت أفئدتهم»⁽¹⁰¹⁾، لأنّ للطبل «دويّاً مربعاً تهتز له الأرض، وترتعد له فرائص الفرسان»⁽¹⁰²⁾ وقد حدث هذا التأثير النفسي لأن جيش ألفونس السادس قائد النصرى «لم يسبق له سماع مثل هذ الضجيج الذي تهتز له الأرض»⁽¹⁰³⁾. وهذه الأقوال تؤكد أنّ الطبل في صورته المخيفة المرعبة لم يكن معروفاً في الأندلس قبل عهد المرابطين، وقد حاول أمين الطيبي التأكيد على بداية وجوده في عهدهم حيث قال: «إنّ المرابطين لعلّهم اكتسبوا عادة استخدام الطبول الضخمة من زنوج إفريقية، إذ لا يزال الطبل الكبير يعرف في المغرب بطبل جناوة نسبة إلى غينيا»⁽¹⁰⁴⁾ وكان قادة المرابطين أنفسهم يدركون تمام الإدراك أثره النفسي إلى جانب معدّات الحرب الأخرى حيث قال يوسف بن تاشفين في رسالة بعث بها إلى برّ العدوّة يصف نتائج معركة الزلاقة:

(99) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس القسم الأول: 80.

(100) مقدمة ابن خلدون: 258.

(101) الحلل الموشية: 60.

(102) وفيات الأعيان: 6/ 115.

(103) الزلاقة بقيادة يوسف بن تاشفين، شوقي أبو خليل: 48.

(104) دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس: 167.

«ونظروا إلى مراكبنا المتظمة المظفرة، وغشيتهم بروق الصفاح، وأظلتهم سحائب الرماح، وزلزلت حوافر خيولهم رعود الطبول بذلك الفياح»⁽¹⁰⁵⁾. ويتجاوب الشعر الأندلسي مع هذه النغمة فتجد ابن حزم الأندلسي لا ينظر إلى شكل الطبل المصنوع من الجلد، ولكن يتحدث عن أفعاله في قلوب الرجال حيث قال⁽¹⁰⁶⁾:

فالطبل جلد فارغ وطنينه يرتاع منه ويفرق الإنسان
ويقول ابن زيدون عن شدة صوته⁽¹⁰⁷⁾:
هو الغيم من رُزْقِ الأسنةِ برْقُهُ وللطبل رَغْدٌ في نواحيه يَقْصِفُ
والطبل وسيلة إيعاز لإعلان بداية الزحف والتحرك صوب العدو، يقول ابن عَبَّاد عن ذلك⁽¹⁰⁸⁾:

وكنا إذا حانت لحربٍ فريضةً ونادت بأوقات الصلاة طبول
شهِدْنَا فَكَبَّرْنَا فظَلَّتْ سِوْفُنَا تُصَلِّي بِهَامَاتِ الْعِدَى فَتَطِيل
سُجُودٌ عَلَى إِثْرِ الرُّكُوعِ مُتَابِعٌ هُنَاكَ بِأَرْوَاحِ الْكُفَاةِ تَسِيل
كما أنها استعملت في أغراض حربية متعددة «فهي تستعمل إعلاناً عن بداية الرحيل، أو استئناف السير بعد توقف، أو مناداة للتجمع للقتال، أو إيداناً ببدايته»⁽¹⁰⁹⁾ أو توقُّفه، يقول ابن صاحب الصلاة متحدثاً عن ترك حصار مدينة وبدة: «وضرب الطبل الكبير إشعاراً للناس بذلك، فكان القيامة قد قامت»⁽¹¹⁰⁾.

إلى جانب ذلك فقد كانت الطبول تقرر عند سماع الأخبار السارة، مثل انتصار الجيوش في إحدى المعارك⁽¹¹¹⁾، وأما عن شكله وحجمه فهو يختلف

(105) الأبيس المطرب: 150.

(106) طوق الحمامة: 120.

(107) ديوان ابن زيدون: 495.

(108) ديوان المعتمد: 179.

(109) الموحدون في الغرب الإسلامي، تنظيماتهم ونظمهم: 235.

(110) المنى بالإمامة: 412.

(111) انظر: المنى بالإمامة: 74.

باختلاف الجيوش، فعند الموحدين كبير الحجم، مستدير الشكل، ودوره خمسة عشر ذراعاً، مصنوع من خشب أخضر اللون، مُدَّهَّب، وبعض الطبول ما كان مربع الشكل، وقد اتخذ الموحدون في زمن المهدي الطبول المربعة الأشكال. وبلغ عدد المستعمل منها في زمن أبي يعقوب يوسف مائة طبل، كما وضعوا لها اصطلاحات محدّدة معروفة، فعلامات الرحيل والزحف على الأعداء ثلاث ضربات، وكان يسمع على مسيرة نصف يوم من مكان مرتفع في يوم لا ربح فيه⁽¹¹²⁾، والجيش من كثرتة لا يعرف الاتجاه الذي يسير إليه إلا بدقات الطبول، فهي الوحيدة التي تحدّد المسير والنزول، قال صاحب الأنيس المطرب: «وارتحل الناس، ولا يدرون إلى أين، ثم اهدتوا بالطبول فساروا إلى إشبيلية»⁽¹¹³⁾، وللطبل مهام أخرى يؤديها في كلّ أدوار الحياة المتباعدة إلا أن مجال الذكر في هذا المبحث يبدو غير فسيح، ولكن من المفيد القول إنّ الطبول تعبّر أحياناً عن مواقف الحزن التي تصيب القوم، يقول المعتصم بن صمادح صاحب مدينة المريّة معبراً عن حزنه العميق الذي ألّمّ به بعد وقوع ابنه في الأسر⁽¹¹⁴⁾:

لَقَطَعْتَ الْبَيْضَ أَغْمَادَهَا وَثُقَّتْ بِنُودٍ وَنَاحَتْ طَبُولُ
فَحَصَ السُّرَادِقُ: هي منطقة تقع شرقي قرطبة، شمالي نهر الوادي الكبير، اتخذت مكاناً لاستعراض الجيش الإسلامي المتجه صوب دار الحرب، وتسمى أيضاً بساحة العرض، أو ساحة الحشد⁽¹¹⁵⁾، كما ويجد موضع آخر يعرف بفحص السُّرَادِقُ، وهو من مُتَنَزَّهَات مدينة قرطبة يمتاز بجمال أزهاره.. وجريان مياهه، قال عنه الشريف الأصم القرطبي⁽¹¹⁶⁾:

أَلَا قَدْ عُوا ذَكَرَ الْعُذَيْبِ وَبَارِقِ وَلَا تَسَامُوا مِنْ ذَكَرِ فَحَصِ السُّرَادِقِ

(112) انظر ذلك بالتفصيل في الحلل الموشية: 152، والمن بالإمامة: 342 - 413.

(113) الأنيس المطرب: 215.

(114) الحلة السَّيْرَاء: 2 - 81.

(115) انظر: المن بالإمامة: 399، والمقتبس: 34.

(116) نفع الطيب: 475/2.

مجرّ ذبول الشُّكر من كلّ مترفٍ ومجرى الكؤوس المنزعات السّوابق
الفُصول: وهو يوم خروج الجيش لميادين القتال، قال ابن عبد ربه
مادحاً⁽¹¹⁷⁾:

فَصَلَّتْ والنصر والتأييد جنداكا والعزّ أولاك والتمكين أخراكا
وعكس الفصول القفول، وهو العودة من أرض المعركة، يقول ابن عبد
ربه يصف غزوات عبد الرحمن الناصر⁽¹¹⁸⁾:

ولم يدع صعباً ولا منيعاً إلاّ وقد أذلهم جميعاً
ثم انثنى بأطيب القفول كما مضى بأحسن الفصول
وقد وردت كلمة القفول في تقرير حربي مفصل كتبه ابن عياش إلى أهل
فاس بأمر من يعقوب المنصور حيث قال: «ولما كتب العمل الصالح، وحصل
المتجر الرابع، واشتمل الغزو على فتوح كثيرة، وأيام على الكافرين عسيرة...،
أخذ الموحدون في القفول على ميعاد...، وله من قفول، ما أعزّ أناءه!
وأصدق أبناءه!»⁽¹¹⁹⁾.

الكردوس: الخيل العظيمة، أو القطعة من الخيل، ويقال كردس القائد
خيله إذا جعلها كتبة كتيبة⁽¹²⁰⁾ وقال ابن عبد ربه يصف تلاحم الخيول في
المعارك⁽¹²¹⁾:

يستقبلون كراديساً مكردسةً كما تدافع بالتيار تيار

الخلاصة:

إنّ ما توصّلنا إليه من مفردات لها دلالات ومعاني حربية تمّ انتقاؤها من بين
نصوص شعرية ونثرية؛ هو في حقيقة الأمر محاولة قصّيد من ورائها التأكيد على

(117) ديوان ابن عبد ربه: 145.

(118) المصدر السابق: 217.

(119) رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمّنية: 239.

(120) انظر: العقد الفريد: 114/1.

(121) ديوان ابن عبد ربه: 73.

إبداعات الأندلسيين في كلّ مجالات الحياة، وبالأخصّ ما تعلّق منها بأمور تناسب البيئة المحلية، والقول الشعري والشري قادر، بطبيعة الحال، على مواكبة تلك الخصوصية، ولم يكن أرباب الكلمة بمعناى عن تلك الأحداث، بل تمكنوا من مواكبة مسيرة الحياة بكل معانيها، وما ذكر في ثنايا هذا البحث من نماذج شعرية وثريّة تبرهن على أن النصّ الأندلسي، في مجمله وبغضّ النظر عن هويته، لم يكن نصّاً ترفيهاً، كما يدعي البعض، وهذا العمل يدعوننا إلى التذكير بأمور أخرى نجد لها حضوراً متميزاً في الموروث الثقافي الأندلسي، وأعني بذلك التذكير بوجود بعض الألفاظ التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الأندلسيين دون سواهم، وهذا بطبيعة الحال يعكس خصوصية البيئة المحلية حيث إننا نجد العديد من الألفاظ التي تتميز بدلالات محدّدة تعبّر عن لسان بيئة تلاقحت عندها العديد من الحضارات كالعربية. والبربرية، والأعجمية، وهذا القول يذكّرنا بالاحتكاك الحضاري الذي كان بين الثقافة الإسلامية والفارسية، وغيرها من ثقافات بلدان الشرق، الأمر الذي جعلنا نقول، أحياناً، عن بعض الألفاظ في لغتنا العربية: إنّها ممنوعة من الصرف للعلمية والعجمة، أو فارسيّ معرّب، وهكذا الحال هو ثابت وموجود في ثقافة الأندلسيين، فالباحث في معاجم اللغة قد لا يجد بغيته إذا رغب في معرفة معاني ودلالات تلك الألفاظ التي لها مذاق أندلسي، ولا مثيل لها في الموروث الثقافي العربي ومنها، على سبيل المثال، ما يتعلق بالمعجم الفلاحي، والسياسي، والحربي والحرفي، والموسيقي وغيرها. وهذا أمر يدعو الباحثين الجادّين، والمهتمين بقضايا الأدب الأندلسي إلى استقراء هذه الأدلاء التي تقود إلى استيعاب المضامين، والتفاعل مع النص وسبر أغواره.

المراجع والمراجع

- الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي في عهد ملوك الطوائف والمرابطين، منجد مصطفى بهجت، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط: 1973م.
- أدب السياسة والحرب في الأندلس، من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الرابع الهجري، علي لغزوي، مكتبة المعارف الرباط، د.ت.

- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، تح جعفر الناصري، ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء 1954م.
- أعمال الأعلام فيمن بويق قبل الاحتلال، لسان الدين بن الخطيب، تح أحد مختار العبادي، ومحمد إبراهيم الكتاني، القسم الثالث، دار الكتاب، الدار البيضاء المغرب 1973م.
- الأندلس في نهاية المرابطين ومُستهلّ الموحدين عصر الطوائف الثاني، عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988م.
- الأئيس المطرب بروض القرطاس، في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، لابن أبي زرع، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط 1973م.
- البيان المغرب في أخبار الأندلس، والمغرب، لابن عذاري المراكشي قسم الموحدين، تح محمد إبراهيم الكتاني وآخرين، دار الثقافة للطباعة والنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1985.
- التاريخ الدبلوماسي للمغرب، عبد الهادي التازي، مطبعة فضالة، المغرب 1986م.
- جيش التوشيح، لسان الدين بن الخطيب، تح ناجي وماغور، تونس 1967م.
- الحلة السيرة، لابن الأبار، تح حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر القاهرة، ط1، 1963م.
- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف أندلسي من أهل القرن الثامن الهجري، تح سهيل زكار، وعبد القادر زمامة، دار الرشد الحديثة، الدار البيضاء، 1979م.
- وقيل: مؤلف الكتاب ابن سَمَّك العاملي، انظر: ندوة التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب. غرناطة 21 - 23 أبريل 1992م، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية من مقال للدكتور محمد بن شريفة: 32.
- حلية الفرسان وشعار الشجعان، لعلي بن عبد الرحمن بن هذيل الأندلسي، تح وتعليق محمد عبد الغني حسن، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة: 1951م.
- دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس، أمين توفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس 1984م.
- الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، عبد الله علي علام، دار المعارف، القاهرة 1971م.
- ديوان البحري، شرح وتعليق محمد التونجي، دار الكتاب العربي، بيروت ط1، 1994م.
- ديوان ابن حمديس، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ديوان ابن خفاجة، تح السيد مصطفى غازي، مطبعة دار المعارف بمصر، 1960م.

- ديوان ابن دَرَّاح القسطلي تح محمود علي مكي، المكتب الإسلامي، بيروت ط2، 1389هـ.
- ديوان ابن زيدون ورسائله، تح علي عبد العظيم، دار نهضة مصر، د.ت.
- ديوان ابن سهل، دراسة وتحقيق يسرى عبد الغني عبدالله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
- ديوان ابن عبد ربه، تح محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط2، 1987م.
- ديوان المعتمد بن عباد، جمع وتحقيق، رضا حبيب السويسي، الدار التونسية للنشر، 1975م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسم، تح إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1975م.
- رسائل ابن أبي الخصال، تح محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1987م.
- رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصادية الرباط، د.ت.
- زاد المسافرين وغرر محبّي الأدب السّافر، لأبي صفوان بن إدريس. أعدّه وعلّق عليه عبد القادر محداد، دار الراشد العربي بيروت، 1980م.
- الزلافة بقيادة يوسف بن ناشفين، شوقي أبو خليل، دار الفكر ط1، 1979م.
- الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري يريس، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر، ط1، 1988م.
- العقد الفريد، لابن عبد ربه الأندلسي، شرح وترتيب أحمد الزّين، وإبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت 1983م.
- عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الأول والثاني، محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1964م.
- قلائد العقيان، لابن خاقان، تح محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1990م.
- الكامل في التاريخ لابن الأثير، دار صادر بيروت، 1966م.
- كتاب التشبهات من أشعار أهل الأندلس، لابن الكتاني، تح إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، د.ت.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بيروت، د.ت.
- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، دار بيروت، 1957م.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط2، د.ت.
- المقتبس لابن حيان، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط3/ 1967م.

- المقدمة لابن خلدون، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط3، 1967م.
- المنّ بالإمامة، لابن صاحب الصلاة، تح عبد الهادي التّازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987م.
- نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، لسان الدين بن الخطيب، تقديم وتحقيق السّعدية فاغية، ط1، 1989م.
- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقرئ التلمساني، تح إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1988م.
- الوثائق السياسية والإدارية في الأندلس وشمال أفريقيا، محمد ماهر حمادة، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1986م.
- وفيات الأعيان وأنباء الزّمان، لابن خلكان، تح إحسان عباس، دار صادر بيروت، د.ت.

المجلات والدوريات:

- حمام الزّاجل بريد العرب، جليل المعطية، صحيفة الشرق الأوسط العدداً: 6172 - 6173 - 23/22 أكتوبر 1995م.
- صور لحياة الحرب والجهاد في المغرب والأندلس، أحمد مختار العبادي، مجلة البيئة، العدد: 9، السنة الأولى: 1963م.
- الموحّدون سادة البحار، محمد أحمد الغريبي، مجلة دعوة الحق، العدد 10، السنة 14، 1972م.



د. زهير غازي زاهد

كلية الآداب - جامعة الفاتح

تمهيد

كان لهذه القصيدة ذبوع وانتشار بين الناس، إذ اعتقدوا أنها تحتوي على الاسم الأعظم، فما قرأها أحد وتوسل بنية صادقة وقلب متحرق إلا استجيب دعاؤه ولبي الله مطلبه. وأكثر من ذكرها من القدامى يميل إلى أنها من نظم الفقيه العارف أبي الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي التوزري المتوفى 513 هـ. وهو من أصحاب الاجتهاد في الفقه ومن أصحاب الكرامات كما سيأتي في ترجمته.

روى تاج الدين السبكي عن كتاب «الغرة اللائحة» لأبي عبد الله محمد بن علي التوزري المعروف بابن المصري: «إن هذه القصيدة لأبي الفضل يوسف بن محمد النحوي التوزري. قال: وذلك أنَّ بعض المتغلبين عدا على أمواله وأخذها فبلغه ذلك، وكان بغير مدينته «توزر»، فأنشدها فرأى ذلك الرجل

في نومه تلك الليلة رجلاً في يده حربة وقال له: إن لم تردّ على فلان أمواله قتلتك بهذه الحربة، فاستيقظ مذعوراً وأعاد عليه أمواله. قلت: وكثير من الناس يعتقد أن هذه القصيدة مشتملة على الاسم الأعظم؛ لأنه ما دعا بها أحد إلا استجيب له. وكنت أسمع الشيخ الوالد - رحمه الله - إذا أصابته أزمة ينشدها⁽¹⁾ لكنه حين يعرض لحياة أبي طاهر المحلي⁽²⁾ وروايته لكرامة من كرامات العارف أبي عبد الله القرشي محمد بن أحمد بن إبراهيم الأندلسي المتوفى 590هـ عن الحافظ أبي الحسين محمد بن العطار القرشي الفقيه قال في نهاية الحكاية: «والقرشي هذا من كبار العارفين وهو صاحب القصيدة المسماة «بالفرج بعد الشدة» المجزّية لكشف الكروب، وأولها:

اشتدّي أزمة تنفرجي قد آذن ليلك بالبلج»⁽³⁾

وقد جاء في شرح الشيخ زكريا الأنصاري الشافعي المتوفى 926هـ القصيدة المنفرجة المسمى «الأضواء البهجة في إبراز دقائق المنفرجة» ما نصه: «فهذا ما اشتدت إليه حاجة المتفهمين للمنفرجة قصيدة الإمام العلامة البحر الحبر الفهامة العارف بالله تعالى أبي الفضل يوسف بن محمد بن يوسف التوزري الأصل، المعروف بابن النحوي، على ما قاله العلامة أحمد بن أبي زيد البجائي شارحها أو أبي عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم الأندلسي على ما قاله العلامة تاج الدين السبكي في طبقاته مع نقله الأول عن أبي عبد الله محمد بن علي التوزري المعروف بابن المصري»⁽⁴⁾.

وقد رجّح حاجي خليفة أنها لابن النحوي التوزري قائلاً: «القصيدة

(1) طبقات الشافعية الكبرى 25/5.

(2) أبو طاهر المحلي محمد بن الحسين بن عبد الرحمن الأنصاري خطيب جامع مصر، العتيق وهو جامع عمرو بن العاص قدم من المحلة إلى مصر، وتفقه بها على جلة العلماء. اشتهر علمه وعمله حتى صار شيخ الديار المصرية. كان مولده (554هـ) وتوفي في السابع من ذي القعدة 633هـ بمصر ودفن في سفح المقطم، فكان يوم وفاته مشهوداً في مصر. وقبره مشهور بإجابة الدعاء عنده، والناس يفصدونه لذلك كما ذكر تاج الدين السبكي. [انظر طبقات الشافعية الكبرى 20/5 - 24.

(3) طبقات الشافعية الكبرى 24/5.

(4) شرح الشيخ الأنصاري ورقه 71 وانظر القصيدة المنفرجة - محمد بوذينة ص 69.

المنفرجة لأبي الفضل يوسف بن محمد بن يوسف التوزري المعروف بابن النحوي المتوفى 513هـ⁽⁵⁾. لكنه قال بعد ذلك: «وقيل لأبي الحسن يحيى بن العطار القرشي الحافظ والأول أرجح» وفي هذه الرواية وَهْمٌ في موضعين: أولهما اسم العطار القرشي الذي ذكره السبكي أنه الحافظ أبو الحسين محمد بن العطار الذي روى كرامة العارف أبي عبد الله القرشي الأندلسي الذي سبق ذكره في شرح الأنصاري ناقلاً عن السبكي، والوهم الآخر أنَّ هذا الأخير أي القرشي الأندلسي هو الذي نسبت إليه القصيدة المنفرجة لا ابن العطار كما وهم حاجي خليفة أنساخ كشفه.

لقد اتفق الرواة وشرح القصيدة ومُخَمَّسوها على ترجيح ابن النحوي التوزري، ومنهم من لم يذكر غيره، وبعضهم روى القصيدة مُعْتَمَنةً عن شيوخه كما كان في شرح الشيخ علاء الدين البصري دمشقي في شرحه المسمى «السريّة المنزعجة لشرح القصيدة المنفرجة»⁽⁶⁾ وممن رواها له أيضاً وخَمَّسها الشيخ عبد الله بن نعيم القرطبي المتوفى 636هـ بقسنطينة⁽⁷⁾ وكذا الشيخ ابن الشباط التوزري المتوفى 684هـ، وله تخميس عليها أيضاً سماء «عجالة الروية في تسميط القصيدة النحوية»⁽⁸⁾.

لقد لقيت القصيدة المنفرجة عناية واسعة في المشرق والمغرب فعرضها شعراء وخمّسها آخرون وشرحها علماء فعرف من تخميساتها حوالي التسعة ومن شروحها حوالي ثلاثة وثلاثين شرحاً. ذكرت مخطوطاتها في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 110/5 - 111 وتوزعت ما بين المكتبة الوطنية بتونس ودار الكتب المصرية والظاهرية بدمشق التي آلت إلى مكتبة الأسد ومكتبة الحرم المكي بمكة المكرمة.

(5) كشف الظنون 1366.

(6) نشر هذا الشرح بوذية في كتابه القصيدة المنفرجة ص 39.

(7) انظر عنوان الدراية لأبي العباس الغبريني ص 325.

(8) انظر القصيدة المنفرجة لمحمد بوذية ص 134.

ابن النحوي التوزري⁽⁹⁾
433 - 513هـ - 1041 - 1119م

هو أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي التوزري التلمساني، ولد بتوزر في حدود 433هـ، وتوزر من المدن التونسية. قال عنها ياقوت: مدينة توزر في أقصى إفريقية، ووصفها بالعمارة وكثرة النخيل والبساتين⁽¹⁰⁾.

أخذ الفقه والحديث على كبير علماء توزر في عصره أبي زكريا عبد الله بن محمد الشقراطيسي، ورحل إلى صفاقس للأخذ على شيخ الفقهاء في عصره أبي الحسن اللخمي، فقرأ عليه التبصرة وصحيح البخاري، وأخذ أصول الفقه وعلم الكلام على الشيخ المازري، وكان من الأعلام في عصره أيضاً. تكامل علمه وظهرت جهوده في مجالات عدة. فكان شاعراً مجيداً كشيخه الشقراطيسي، وكان متفقهاً يميل إلى الاجتهاد كشيخه المازري، وقد ذكر السيوطي قول السلفي: إنه أقرأ النحو وأخذه عنه أبو محمد عبد الله بن سليمان التاهرتي⁽¹¹⁾.

لقد لقي ابن النحوي المتاعب في حياته والمقاومة من الفقهاء ورؤساء عصره، إذ كان أغلب فقهاء المغربين الأوسط والأقصى في عهد المرابطين ينفرون من علم الكلام وأصول الفقه، وابن النحوي بعد استكمال علمه عاد إلى بلده توزر ثم غادرها متجولاً بين مدن الجزائر والمغرب الأقصى يدرس النحو والفقه والأصول وعلم الكلام. ففي فاس درس اللمع في أصول الفقه للشيرازي عام 494هـ. وكذا درس علم الكلام، وله بفاس شعر جميل منه⁽¹²⁾:

(9) نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد التنبكي 622، البستان لابن مريم 299 طبقات الشافعية الكبرى للبيهي 20/5.. بغية الوعاة 26/2، الأعلام للزركلي 247/8 القصيدة المنفرجة - محمد بوذينة 16..

(10) معجم البلدان 2/57.

(11) بغية الوعاة 2/262.

(12)

يا فاس منك جميع الحسن مسترق وساكنوك أهتبهم بما رزقوا
هذا نسيمك أم رَوْحٌ لراحتنا وماؤك السلسل الصافي أم الوردُ
أرض تخللها الأنهار داخلها حتى المجالس والأسواق والطُرُق

كما درّس الأصول في سجلماة فأمر ابن بسام وهو أحد رؤساء البلد
بطرده من المسجد قائلاً: هذا يريد أن يدخل علينا علوماً لا نتعارفها، فدعا عليه
الشيخ فمات في اليوم الثاني⁽¹³⁾. وكان التوزري متأثراً بتعاليم أبي حامد الغزالي
الصوفية الفلسفية المتقيدة بالأصول، وكان شديد الاعتزاز بكتاب الغزالي (إحياء
علوم الدين) وعندما أفتى القاضي قرطبة ابن حمدين بإحراق الإحياء للغزالي تابعه
طائفة من الفقهاء الرسميين بالأندلس والمغرب الأقصى على فتواه، وانفصاع
الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين لرأي الفقهاء فأصدر أمره بجمع نسخ
الإحياء لإحراقها، كتب إليه ابن النحوي معارضاً هذا العمل وأفتى بما يناقض
فتوى القاضي ابن حمدين متصراً للغزالي. وقد كان في رمضان يقرأ كل يوم
جزءاً من إحياء الغزالي الذي انتسخه بثلاثين جزءاً⁽¹⁴⁾.

لقد اتفقت كلمة مترجميه على أنه كان من العلماء العاملين الورعين، بارعاً
في الفقه وأصول الدين، يميل إلى النظر والاجتهاد مع النزاهة وخوف الله، زاهداً
لا يقبل من أحد شيئاً، يعيش مما يأتيه من إيراد ضيعة له بتوزر. كان يظهر تعفنه
ويقول:

عطاء ذي العرش خير من عطائكم وسنبه واسعٌ يُرجى ويُستنظر
أنتم يكدر ما تعطون منكم والله يمطي ولا منن ولا كدر
قال الشيخ أبو القاسم بن الملجوم الفاسي: ورد أبو الفضل فاس فلزمه
أبي، وحفظ لمع الشيرازي عام أربعة وتسعين وأربعمئة⁽¹⁵⁾ ثم سافر إلى قلعة

(13) نيل الابتهاج 623.

(14) انظر نيل الابتهاج 624، تاريخ الأدب الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين لإحسان عباس
ص 28، 59، فيه ذكر قضية إحراق كتاب الغزالي وقد أفتى الفقيه أبو الحسن البرجي بعدم رضاه
على فعل الحرق إذ أفتى بتأديب محرقها وتضمينه ثمنها أي تغريمه.

(15) نيل الابتهاج 624.

بني حمّاد قرب بجاية⁽¹⁶⁾ على رأس القرن السادس واستوطنها، وأقرأ في جامعها علم الكلام والأصول، فأخذ نفسه بالتشفي ولبس خشن الثياب، وكان يتردد من هناك على مدينة توزر مسقط رأسه لزيارة أهله، وكان ينزل في دارهم، وهي المعروفة باسم خلوة أبي الفضل. ومن القلعة عزم على التوجه إلى أداء فريضة الحج، فكتب إليه أهله من توزر: لمن تركتنا؟ فكتب إليهم بطاقة فيها:

إِنَّ الَّذِي وَجَّهْتُ وَجْهِي لَهُ هُوَ الَّذِي خَلَّفْتُ فِي أَهْلِي
لأنه أرفق مني بهم وفضله أوسع من فضلي
ويُذكر أَنَّ دعوته كانت مستجابة ورويت عدة أحداث في ذلك. منها دعوته
على قاضي الجماعة الذي أبطل درسه في علم الكلام في الجامع. قال أبو
الفضل داعياً عليه: كما تسبّب في إهانة العلم فأرنا فيه العلامة، وخرج فتبعه ولد
القاضي وكان له اعتقاد في أبي الفضل، فقال له: ارجع لوالدك لتواريه، فرجع
فوجد أباه قتله بعض أعدائه⁽¹⁷⁾.

وشكى إليه بعض أهله الضيق من فراره من حاكم بلده الظالم، ورجاه أن
يتوسط له عند الظالم ليأذن له بالرجوع فقال له سأفعل، وتضرع إلى الله في
تهجده قائلاً:

لبستُ ثوب الرجا والناس قد رقدوا وقمتُ أشكو إلى مولاي ما أجدُ
وقلتُ يا سيدي يا منتهى أُملي يا من عليه يَكشِفُ الضُّرَّ اعتمدُ
أشكو إليك أموراً أنت تعلمها مالي على حملها صبرٌ ولا جلد
وقد مددتُ يدي للضرِّ مشتكياً إليك يا خيرَ من مُدَّتْ إليه يدُ
فاستجيب دعاؤه وقضيت حاجة سائله⁽¹⁸⁾.

(16) بجاية مدينة بالمغرب الأوسط تقع شرقي الجزيرة على شاطئ البحر الأبيض المتوسط اختطها
الناصر بن علناس أشهر ملك الدولة الحمادية سنة 460هـ وسماها الناصرية باسمه. (عنوان
الدراية ص7).

(17) نيل الابتهاج 623.

(18) السابق 624 قال: ونظم مفرجه في ذلك الحين.

وذكر مترجموه أيضاً ما جرى له بفاس مع قاضيه ابن دُبوس إذ تسبب بمنعه من تدريس الأصول وعلم الكلام. دعا عليه في سجدة بتلك الليلة قائلاً:
اللهم عليك بابن دُبوس، فأصبح ميتاً⁽¹⁹⁾.

وعند عودته من سفره من حجة أصابته مصيبة من بعض الولاة الجائرين فنظم قصيدته المنفرجة فزالت عنه شدته. قال ابن الشباط⁽²⁰⁾ التوزري المتوفى 684هـ: كان قد «أنشأها عند شدة ناله فأقشعتها بفضل الله للحين وزالت وعادت الحالة إلى أحسن ما كانت عليه؛ فهي لهذه المزية من أوثق العدة وأوفق أسباب الشدة»⁽²¹⁾. فشاعت لها هذه المزية وعني بها العلماء معارضة وتخميناً وشرحاً.

كانت وفاة ابن النحوي التوزري صاحب المنفرجة بقلعة بني حماد، وهي من أعمال قسنطينة، عن ثمانين سنة في محرم سنة ثلاث عشرة وخمسمائة⁽²²⁾، وقبره معروف بها أقيمت عليه قبة جميلة على أنقاض تلك المدينة المهجورة التي لم يبق منها سوى بعض الرسوم الصنهاجية، وضريحه معروف باسم «سيدي أبو الفضل».

«عملي في تحقيق نص المنفرجة»

حاولت أن أستخلص نص القصيدة من عدة مصادر بعد اتخاذي الأصل المخطوط في مكتبة دار الكتب الوطنية بتونس في ضمن مجموع رقمه (18547) وخطه مغربي متأخر. كانت عدة أبياتها في المخطوط ثمانية وثلاثين بيتاً بزيادة ثلاثة أبيات على ما ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ص1346، إذ صرح بأن

(19) نيل الابتهاج 623.

(20) ابن الشباط التوزري محمد بن علي بن محمد ولد بتوزر 618هـ ولها نشأ وأخذ عن علمائها وتولى فيها القضاء وانتقل إلى تونس فتصدر بجامع الزيتونة ثم عاد إلى مسقط رأسه ينشر علمه في الناس. وكان شاعراً له تخمين لقصيدة ابن النحوي «المنفرجة» توفي 684هـ.

[انظر القصيدة المغرجة لبوذية 134].

(21) السابق 23.

(22) نيل الابتهاج 622.

عدة أبياتها خمسة وثلاثون بيتاً، وقد ذكر أسماء مَن خَمَسَهَا وَمَن شَرَحَهَا من العلماء . وبعد نسخها عارضتها بالنصوص الآتية :

1 - تخميس الشيخ عبد الله بن نعيم القرطبي المتوفى 636هـ مخطوطة دار الكتب الوطنية بتونس، وقد نشر نصه في كتاب عنوان الدراية للغبريني ص32..

2 - تخميس الشيخ ابن الشباط التوزري المتوفى 684هـ نشر محمد برذينة بتونس ص134...

3 - النص المذكور في طبقات الشافعية الكبرى لنتاج الدين السبكي 20/5 ..

4 - شرح القصيدة للشيخ علاء الدين البصريي الدمشقي المتوفى 905هـ مخطوطة دار الكتب الوطنية بتونس ونشرة بوذينة .

5 - شرح القصيدة المنفرجة للشيخ زكريا بن محمد الأنصاري المتوفى 926هـ وكان قد قابلها على عدة نسخ، وذكر ذلك في أثناء شرحه وصورة من مخطوطتها التي في دار الكتب الوطنية بتونس في حوزتي .

6 - كتاب المقتطفات من فنون المالوف والموشحات - ط القاهرة (د.ت) .

لقد وجدت نص القصيدة المخطوط أقرب في عدد الأبيات إلى ما ذكره حاجي خليفة، وأما النص الذي ذكره السبكي في طبقاته فعدة أبياته أربعون، وفي شرح الشيخ البصريي الدمشقي أربعون بيتاً أيضاً على وفق ترقيمنا لأبيات القصيدة ولم يشر إلى زيادة عليها وكذا جاء عدد أبياتها في تخميس الشيخ عبد الله بن نعيم القرطبي . أما الشيخ الأنصاري فقد استغرق شرحه الأبيات الأربعين ثم قال: «وانما اقتصرت على ما ذكر لكون الناظم أشار إليه . . وفي نسخة بدل «الخلج: الثلج» وبعد شرحه البيت الأربعين ذكر سبعة أبيات دون شرح، فهو لم يشرحها لاعتقاده زيادتها وإقحامها على الأصل فهي واضحة الوضع في أكبر الظن .

وأما تخميس الشيخ القرطبي فتخميسه يجيء منتظماً إلى أن يصل بالقصيدة لأربعة وأربعين بيتاً، ثم يضيف أربعة أبيات دون تخميس . وأما تخميس ابن

الشباط التوزري فهو يصل إلى الأربعين، ثم يزيد تخميس ثلاثة أبيات واضحة الزيادة والوضع.

وأما نشرة بودنية وكتاب المقتطفات فنحن نجد القصيدة فيهما تمتد إلى ثمانية وأربعين بيتاً، فيهما يضيفان ثمانية أبيات واضحة الوضع دون تحقيق مع جملة من التصحيقات والتحريفات، لقد أثبت ما ظننت أنه الأقرب إلى الصواب تحقيقاً.

هذه قصيدة الشيخ سيدنا الإمام العارف بالله أبو الفضل يوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي المسماه بالمنفرجة أعاد الله علينا من بركاته آمين.

- | | |
|-------------------------------|---|
| 1 - اشتدّي أزمّة تنفرجي | قد آذن ليلك بالبَلَجِ |
| 2 - وظلام الليل له سُرُجٌ | حتى يغشاه أبو السرج ⁽²³⁾ |
| 3 - وسحاب الخير له مطر | فلإذا جاء الإتان تجي ⁽²⁴⁾ |
| 4 - وفوائد مولانا جمل | لسروح الأنفس والمهج ⁽²⁵⁾ |
| 5 - ولها أرج محيي أبداً | فاقصد محيا ذاك الأرج |
| 6 - فلرئفا فاض المحيا | ببحور الموج من اللجج |
| 7 - والخلق جميعاً في يده | فذوو سعة وذوو حرج |
| 8 - ونزولهم وطلوعهم | فعلى دَرَجٍ وعلى دَرَجٍ ⁽²⁶⁾ |
| 9 - ومعايشهم وعواقبهم | ليست في المشي على عوج |
| 10 - حِكْمٌ نُسِجَتْ بيد حكمت | ثم انتسجت بالمنتسج |

(23) في الأصل «أبو الفرج» فأثبت ما في الشروح والتخميسات لظني أنها أقرب.

(24) الإتان: الوقت والعين.

(25) سبط هذا البيت من الأصل وأضفته من نصوص الشروح والتخميسات.

في تخميس القرطبي «بشروح الأنفس» وفي السبكي «بشروح الأنفس بالمهج».

(26) في السبكي «فإلى درك وعلى درج» وفي شرح الأنصاري كما ذكرت ثم قال: وفي نسخة «فإلى درك وإلى درج».

- 11 - فإذا اقتصدت ثم انعرجت فِيمُقْتَصِدٍ وَيُمْنَعِرِجُ
- 12 - شهدت بعجائبها حجج قامت بالأمر على الحجج
- 13 - وِرِضاً بِقَضَاءِ اللَّهِ حِجَاً فعلى مركزته فَعُجِجُ⁽²⁷⁾
- 14 - وإذا انفتحت أبواب هدى فاعجل لخزانتها ولجِ⁽²⁸⁾
- 15 - وإذا حاولت نهايتها فاحذر إذ ذاك من العرج
- 16 - لتكون من السُّبَاقِ إذا ما جئتَ إلى تلك الفُرَجِ⁽²⁹⁾
- 17 - فهناك العيش وبهجته فلمبتهِجٍ ولمنتهِجِ
- 18 - فهجِ الأعمالَ إذا ركذت فإذا ما هجتَ إذن تهجِ⁽³⁰⁾
- 19 - ومعاصي الله سماجتها تزدان لذي الخلق السمج
- 20 - ولطاعته وصباحتها أنوار صباح منبِجِ⁽³¹⁾
- 21 - مَنْ يَخْطُبُ حُورَ الْخُلْدِ بها يظفرُ بالحدور وبالْفَنجِ
- 22 - فكن المرضي لها بتقى ترضاه غداً وتكون نَجِي
- 23 - وَأَتْلُ الْقُرْآنَ بِقَلْبٍ ذِي حَزَنِ وَيَصُوتُ فِيهِ شَجِي⁽³²⁾
- 24 - وصلاة الليل مسافتها فاذهب فيها بالفهم وجي
- 25 - وتأمّلها ومعانيها تأتي الفردوس وتنفرج⁽³³⁾

(27) في شرح البصري «فعلى مركزتها».

(28) في الشروح والمخمسات.

(29) السبكي «سرت إلى...».

(30) كذا في الأصل، وجاء (تهج) مجزوماً في النصوص الآخر، ولربما جاء على لهجة من يجزم الفعل في جواب (إذا).

(31) هذا البيت غير موجود في الأصل فزدته من الأصول الأخرى. في البصري والأنصاري، (ميتلج).

(32) في البصري والقرطبي (ذي حرق).

(33) في البصري والأنصاري (وتفترج) وجاء الفعل (تأتي) بالياء في كل النصوص والمعطوف (تفترج) مجزوم على أنه معطوف على جواب طلب (تأتي).

- 26 - وأشرَبُ تسنيم مفجَّرها
 27 - مُدِيحُ العقلِ الآتيهِ هدى
 28 - وكتابُ الله رياضته
 29 - وخيارُ الخلقِ هُدايَتُهُمْ
 30 - وإذا كنتَ المِقْدَامُ فلا
 31 - وإذا أبصرتَ منارَ هدى
 32 - وإذا اشتاقتَ نفسٌ وجدثُ
 33 - وثنايا الحُسْنَى ضاحكة
 34 - وغيابُ الأسرارِ اجتمعت
 35 - والرفقُ يدومُ لصاحبه
 36 - صلواتُ اللّٰه على المهدي
 37 - وأبي بكرٍ في سيرته
 38 - وأبي حفصٍ وكرامته
 39 - وأبي عمرو ذي النورين الـ
 40 - وأبي حسنٍ في العلم إذا
- لا ممتزجاً ويممتزج
 وهوى متولٌ عنه هُجِي
 لعقول الخلق بمندرج
 وسوامهم مِنْ هَمَجِ الهمج⁽³⁴⁾
 تجزع في الحرب من الرهج
 فأظهز فرداً فوق الشجج
 المأ بالشوق المعلنج
 وتماام الضحك على الفلج
 بأمانيتها تحت الشرج⁽³⁵⁾
 والخرق يصير إلى الهرج
 الهادي الناس إلى النهج
 ولسان مقالته اللهج
 في قصة سارية الخُلج
 مُستَحْيِي المستحْيي البهج
 وافئ بسحايبه أَلْخُلج
- انتهت القصيدة المباركة بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه .

(34) في شرح البصروي أو خيار الناس .

(35) في شرح البصروي (وعياب السرقند اجتمعت بأمانتها) وقد روى الأنصاري والسبكي والقرطبي (بأمانتها) أيضاً وروى الأنصاري (تحت الشرج) .

المصادر والمراجع

- الأضواء البهجة في إبراز دقائق المتفرجة - الشيخ زكريا الأنصاري - مخطوطة دار الكتب الوطنية بتونس - نشرة بوذية.
- الإعلام - خير الدين الزركلي - دار العلم - بيروت ط4 1979 م.
- البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان - لابن مريم أبي عبد الله محمد بن محمد - بعناية محمد بن أبي شنب ط2 - الجزائر 1406 هـ.
- بغية الوعاة - جلال الدين السيوطي - تح: أبو الفضل إبراهيم - المكتبة المصرية - بيروت.
- تاريخ الأدب الأنطلسي - عصر الطوائف والمرابطين - د. إحسان عباس.
- تاريخ الأدب العربي - كارل بروكلمان - دار المعارف بمصر.
- تخميس ابن الشباط التوزري نشر بوذية - تونس.
- تخميس عبد الله بن نعيم القرطي - في ضمن كتاب عنوان الداراية للغبريني.
- التكملة لكتاب الصلة - ابن الأبار - بعناية عزة العطار - مكتب نشر الثقافة الإسلامية 1956.
- جلوة الاقتباس - لأبي العباس أحمد القاضي - الرباط 1973 م.
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة - ابن حجر العسقلاني - مصر 1967.
- السريرة المنزعجة لشرح القصيدة المتفرجة - الشيخ علاء الدين البصريي الدمشقي - نشرة بوذية - تونس.
- طبقات الشافعية الكبرى - تاج الدين السبكي - دار المعرفة - بيروت عنوان الداراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة بيجاية - أبو العباس الغبريني - تح: عادل نويهض - دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- القصيدة المتفرجة - محمد بوذية - تونس 1994.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله - نشر مكتبة المثنى - بغداد - المقتطفات من فنون المؤلف والموشحات - القاهرة د. ت.
- نيل الابتهاج بتطريز الديباج - أحمد التنبكي - إشراف د. عبد الحميد الهزامة. منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس.



د. هاشم بن المهدي الشريف الودائي

سبق أن تحدثنا في الحلقة الأولى عن مؤلفات الشيخ المرحوم الطاهر أحمد الزاوي المتعلقة بالتاريخ الوطني التي عرفناها وزادتنا معرفة بالشيخ، ولا يحسن أن نغفل الإشارة الآن إلى مجموعة الفتاوى التي أصدرها الشيخ الطاهر يوم أن كان مفتياً للديار الليبية، وهذه الفتاوى عبارة عن الإجابات التي أجاب بها الشيخ الطاهر عن الأسئلة التي وردت إليه وهو بدار الإفتاء في طرابلس، وقد تناولت عدداً من القضايا التي كانت تشغل سائليها أو يتلجلج في صدورهم شيء منها، فتوجهوا إلى فضيلته، رحمه الله، طالبين حكم الشرع الذي تستريح إليه النفوس وتطمئن. فلم يألُ الشيخ جهداً، وقام، رحمه الله، تعالى فحمل الأمانة على ثقلها، وأفتى السائلين مجتهداً ما وسعه الاجتهاد اعتماداً على القرآن الكريم والسنة المطهرة وأقوال العلماء الراسخين والسلف الصالح ماصيحب هذه الامة الموحدة، وأرى أن الوقت قد حان الآن للحديث عن كتب التراث.

لعل أول كتاب من كتب التراث التي نالت عناية الشيخ الزاوي وأعددها للنشر هو كتاب تاريخ أبي عبد الله محمد بن خليل غلبون الطرابلسي الذي سماه «التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخيار».

جمع ابن غلبون في هذا السفر كل ما عرفه مما يتعلق بطرابلس الغرب من أخبار، وما توالى على حكمها وامتلاكها من دول، وما كان قد وقع فيها من حروب وانتفاضات ضد الطغیان والجور منذ أن عمرت بالإسلام إلى أواسط أيام حكم أحمد باشا القره مانلي⁽¹⁾.

ومن مميزات هذا الكتاب التراجم التي سطرها المؤلف ابن غلبون فيه، وهي تراجم كثيرة للعلماء الطرابلسيين، كما لم يغفل المؤلف ذكر الكثير من المواقع والأمكنة والبلدان وتحديدها، على أن المؤرخ ابن غلبون كان قد وضع كتابه شرحاً للقصيدة التي دفع بها الشيخ أحمد بن عبد الدائم الأنصاري الطرابلسي الذم والانتقاص للذين رمى بهما طرابلس أبو عبد الله محمد بن علي بن مسعود الشهير بالعبدري صاحب الرحلة المعروفة باسمه إلى الحج⁽²⁾.

بقي هذا التاريخ مطموراً بين الكتب في رفوف أو صناديق المكتبات مدة قرنين من الزمان لم يلتفت إليه أحد، ولم ينل من العناية التي يستحقها شيئاً، إلى أن قيَّض الله تعالى له الشيخ الطاهر الزاوي أيام أن كان بالأزهر الشريف طالب علم، وذلك سنة 1348هـ، فدعاه شغفه بالعلم وحب لوطنه إلى البحث والاتصال برجال العلم في أرض الكنانة، وشاء الله تعالى أن يعثر على هذا التاريخ لدى علامة عصره المغفور له أحمد تيمور باشا، إذ كانت لديه صورة فوتوغرافية من هذا الكتاب عن أصل مخطوط يرقد في المكتبة الوطنية في باريس⁽³⁾.

واستعار الشيخ الطاهر تلك الصورة الفوتوغرافية من المرحوم أحمد تيمور وانكب عليها قراءة، ثم استأذنه بعد ذلك في نسخ صورة منها، ومضى بعد ذلك

(1) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 6.

(2) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 6.

(3) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 31.

يعد الكتاب للنشر عن هذه النسخة الوحيدة مستعيناً بما في كتب التاريخ على تقويمها وتصحيحها، ثم نشر الكتاب في حلتة الجديدة في القاهرة وللمرة الأولى بواسطة المكتبة السلفية ومطبعتها الشهيرة، للمرحوم صاحب الأفضال والأیدی الحميدة الكريمة المعترّ بالله محب الدين بن الخطيب الحسيني سنة تسع وأربعين وثلاثمائة وألف من الهجرة المباركة. وسرعان ما نفذ الكتاب من السوق وأصبح نادراً عز على كثير من المهتمين وجوده، إلى أن يسّر الله سبحانه أسباب طبعه لمحققه الشيخ الطاهر للمرة الثانية، بعد أن أعاد المحقق النظر فيه واستكمل ما كان فيه من نقص بفضل ما تيسّر له وأتيح من الاطلاع على المصادر التاريخية الكثيرة التي لم تكن بيده أول مرة، وكذلك بعد أن تمكن من الاطلاع على نسخة للكتاب مخطوطة، كانت محفوظة بخزانة مكتبة الأوقاف بجامع سيدي حمودة الذي أصبح أثراً بعد عين في ميدان الشهداء بطرابلس.

وتمتاز هذه الطبعة الثانية لكتاب التذكار بأنها قد صارت أكمل وأوثق، حيث إن شيخنا الزاوي قد استدرك ما فاته أو سها عنه في طبعة الكتاب الأولى، وقد نبه على كل ذلك كديده دائماً، عليه شأبيب الرحمة والرضوان كفاء ما قدم لأتمته والتراث، وقد تولت مكتبة النور بطرابلس نشره في هذه الطبعة الثانية المنقحة سنة ست وثمانين وثلاثمائة وألف للهجرة المباركة.

وأما كتاب النهاية في غريب الحديث والأثر فقد تعاون على نشره محققاً المرحومان العالمان الشيخ الطاهر أحمد الزاوي والشيخ محمود محمد الطناحي، وقد طبعته لهما دار إحياء الكتب العربية الشهيرة في عالم نشر التراث والكنوز من مؤلفات الأجداد، وهي ملك للمرحوم عيسى البابي الحلبي وشركاه، وكان نشر الكتاب في سنة ثلاث وثمانين وثلاثمائة بعد الألف من هجرته المباركة ﷺ.

هذا وقدم المحققان الثبتان لهذا الكتاب النفيس في هذه الطبعة الأولى المحققة بما يغني وي زيد، ولم يغفلا أن يستعرضا في مقدمتهما جهود العلماء السابقين الذين عتوا بالتأليف في هذا الفن أي شرح غريب الحديث الشريف، وذلك منذ بداية التأليف في هذا الفن المبارك، وقد كانت بدايات التأليف فيه

بداية متواضعة كما تقضي بذلك نوااميس الحياة، وذلك على يدي أبي عبيدة معمر بن المثنى، إلى أن وصلت ما وصلته من الشمول والعمق والدقة على يدي مؤلف النهاية نفسه ابن الأثير الجزري، ولم يغب عن المحققين رحمهما الله أن يلتفتا الأنظار إلى مدى ما استفاده ابن الأثير من مؤلفات العلماء الذين كتبوا في هذا العلم قبله، وإن كان ابن الأثير قد أربى عليهم، الأمر الذي أحل كتاب «النهاية في غريب الحديث والأثر» المنزلة الرفيعة، والنهاية التي يمكن أن يتوق إليها أفاذ رجال هذا العلم⁽⁴⁾. ومضى المحققان في الحديث عن ابن الأثير وكيف أنه لم يكتف بالمادة اللغوية كما قد يتوقع البعض في شرحه لغريب الحديث والأثر للصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، بل لقدت تعدى ذلك إلى مناقشة المسائل الفقهية، محاولاً جهده التوفيق بين الأحاديث التي تبدو ظاهرياً متعارضة، كل هذا بتركيز وإيجاز غير مخل، حتى ليبدو وكأنه لم يشأ أن يترك قوله لقائل في هذا الميدان⁽⁵⁾.

وهكذا فقد توقفت جهود المجتهدين من أرباب هذه الصناعة والعلماء من بعده عند التذييل والاختصار لكتاب ابن الأثير «النهاية في غريب الحديث والأثر» كما يقول المحققان. ولقد شغل العلماء بهذا الكتاب وطار ذكره بينهم الأمر الذي حدا بأبي الفداء إسماعيل ابن محمد الحنبلي إلى أن ينظمه شعراً⁽⁶⁾.

وتعد النهاية في غريب الحديث والأثر من الكتب المحظوظة، فقد هيا الله تعالى جده، لها عالين من متمرسي التحقيق الذين أحبوا التراث وحذبوا عليه وانقطعوا للعمل في ميدانه دراسة وتحقيقاً، ونشر النفع للناس وإثراء الحياة الفكرية. وكان المحققان من التواضع والأمانة العلمية في المنزلة اللاتفة بهما كعالمين، حيث مضيا يبنهان على الطبعات السابقة للنهاية، بينا أنهما قد اتخذا من الطبعة العثمانية التي ظهرت سنة إحدى عشرة وثلاثمائة وألف هجرية أصلاً

(4) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 276 - 277.

(5) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 11.

(6) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 12.

إلى جانب مخطوط واحد من النسخ الخطية الكثيرة الموجودة من كتاب النهاية بدار الكتب المصرية العامة، كما أوضحنا أنهما قد استفادا الشيء الكثير من التقييدات، وما يوجد بين النسخ من فروق كانت مثبتة بهامش هذه الطبعة العثمانية⁽⁷⁾. كما كان المحققان حريصين على أن يَعرِّوا كل شيء إلى مكانه وأهله كما يقضي بذلك المنهج العلمي والأمانة التي عرف بها المحققان في جميع أعمالهم، كما أثبتنا أيضاً أنهما قد اعتمدا في التحقيق على نسخة خطية لكتاب الغريين للهروي وقد كانت محفوظة هي الأخرى بدار الكتب المصرية، وتتكون من ثلاثة مجلدات تحت رقم (55 لغة تيمور) وذلك إلى جانب الفائق في غريب الحديث لجار الله الزمخشري، مع اعتبار ما جاء في معجم لسان العرب للعلامة جمال الدين بن منظور نسخة من النهاية لابن الأثير، وأثبتنا ما كان بينهما من فروق، مع اعتبار ما جاء من أحاديث في معجم تاج العروس للزبيدي⁽⁸⁾، وهو المعجم الذي جمع أجل ما في النهاية من أحاديث.

هذا وإن من ينظر في هذا الكتاب في نشرته المحققة العلمية هذه يدرك الجهد الذي بذله المحققان الثبتان، رحمهما الله تعالى، وذلك لكي يضعنا بين أيدي العلماء والطلاب هذا الكتاب النفيس مضبوطاً سليماً من الأخطاء، وفي الحلة التي تليق بمثل هذا العلم الشريف، أجزل الله تعالى لهما الثواب.

وهذا عمل كبير جليل آخر وليس الأخير من أعمال العلامة الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، تحمل أعباء النهوض به وحده متطوعاً خدمة للعلم وأهله، وهو «ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير للفيومي وأساس البلاغة لجار الله الزمخشري رحمه الله تعالى».

والقاموس المحيط كما لا يخفى على العلماء من أصح المعاجم التي تم وضعها في لغة الضاد من حيث النقل والسعة في المواد اللغوية، وقد حفل به

(7) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 23.

(8) تاريخ الفتح العربي في ليبيا: 30.

وأشاد علماء اللغة في كل زمان وأخلّوه المنزلة الرفيعة اللاتقة به، ويتجلى بعض هذا فيما وضع له من شروح واستدراكات وتعليقات، ورغم هذا فقد ظل هذا المعجم في هذا العصر المتأخر بعيداً عن الدخول في ميدان الاستعمال من طرف الشدا خاصة اللهم إلا ما ندر، وذلك بسبب ما اختار له مؤلفه من ترتيب للكلمات على الحروف الأصلية، والضرب صفحا عن الزوائد من الحروف، وزاد من صعوبة استعمال هذا المعجم القيم أن المؤلف لم يته عند حد الترتيب على الحروف الأصلية للكلمة وإهمال الزوائد بل زاد على ذلك أن جعل المواد اللغوية في القاموس مرتبة على آخر حروف الكلمات، وهو ما يجعل التمييز بين الحروف الأصلية والزوائد عسيراً على المبتدئين وغير المتخصصين⁽⁹⁾. هذا ما استشره المرحوم الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، فندب نفسه الكريمة المعطاء للقيام بهذا العمل الذي ناءت به العصبية وتجنبته الجماعة، وهكذا فقد استطاع بتوفيق من الله وبما أوتيته من علم وإيمان وصبر ودأب أن يبعث الحياة زخارة في هذا المعجم العربي، فأصبح في ميدان العمل العلمي اليوم بين أيدي الطلاب والعلماء على السواء، وأصبح استعمال هذا القاموس المحيط سهلاً ميسوراً أغنى الكثيرين عن اللجوء إلى غيره من المعاجم العربية القديمة والحديثة، ولقد سلخ الشيخ الطاهر الزاوي من عمره في هذا العمل المضني عشرين حولاً، لعل مؤلف القاموس الفيروزآبادي لم يستغرقها في تأليف معجمه.

ومما يدعو للإكبار أن الشيخ الطاهر الزاوي لم يكتف بهذا الجهد الذي بذله في ترتيب القاموس المحيط على الحروف الأصلية، ولكنه أراد للطلاب ولأوائل الشدا أن يستفيدوا من هذا المعجم الزخار علماً ولغة، فمضى يختار من هذا القاموس الكبير الواسع معجماً صغير الحجم يسير الحمل كثير الفائدة ينجد الملهوف ويسد حاجة المتعجل ويزوده بما يحتاجه، وربما أغراه بالعودة إلى القاموس المحيط الكبير، وهكذا أصبح هذا المعجم في أيدي الطلاب وفي

(9) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب:

المدارس والبيوت وفي المكاتب أيضاً، هذا وقد طبع مختار القاموس المحيط مرات عديدة نظراً للحاجة إليه والإقبال عليه، وقبله كان قد طبع ترتيب القاموس المحيط في أربعة مجلدات كبار، كانت الطبعة الأولى بواسطة مطبعة الاستقامة بالقاهرة وذلك سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة وألف هجرية.

رحم الله الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، ورحم كل الذين مضوا معه من إخوانه وأصدقائه الذين ساهموا معه بأموالهم ونصحهم وحديثهم، حتى يرى هذا المعجم العربي الشائق النور في ترتيبه البديع الجديد وبشوه القشيب الجذاب، وصدق الله العظيم: ﴿وَمَا تَقْدِرُوا إِلَّا فُكْرٌ يَنْ خَيْرٍ نَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْلَمُ أَبْرَارًا﴾ وهذا كتاب آخر من كتب التراث العربي التي أولاها شيخنا المرحوم الطاهر الزاوي كريم عنايته، أغني كتاب الكشكول وما أدارك ما الكشكول! للعلامة الشيخ بهاء الدين العاملي المتوفى سنة إحدى وثلاثين بعد الألف من الهجرة الميمونة.

يعد كتاب الكشكول من أفضل ما كتب في الأدب العربي حيث جمع ضروباً من الفنون الأدبية ورقق الأشعار وطريف الأخبار ما لم يضمه مؤلف غيره، وذلك بفضل ما امتاز به مؤلفه بهاء الدين العاملي من سعة علم وشمول معرفة ورحابة أفق وصفاء طبع وسمو ذوق، وهذا ما جعله يتخير مادة كتابه فجاءت أمشاجاً تروق نفس القارئ وتسري عنه من الهموم كما تريح قلب المكلم، وقد تمكن العاملي من أن يتجنب ما أورده في كتاب المخلاة قبله، وهذه، لا ريب، ميزة تميزت بها الذاكرة الفذة للعاملي، فإنك لا تكاد تقف، في الكشكول على شيء مما جاء به في كتابه المخلاة.

هذا وقد رأينا عالماً الشيخ الطاهر يعتمد في نشره وتحقيقه لهذا الكتاب على النسخة المطبوعة بالمطبعة الأميرية سنة ثمان وثمانين ومائتين وألف هجرية، ومضى يقابلها على النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية، ويثبت ما كان بها من زيادات ويصلح ما وقع من الأخطاء، وزاد فرتب كتاب الكشكول، ووضع له أرقاماً تميز ما كان من التداخل بين المواضيع والفقرات،

كما أزال بعض ما في الكلمات من الإبهام، حيث ضبط مواضع الاشتباه بالحركات، فلم تعد مواضعه ولا معانيه غائمة ولا غامضة بل سهلة واضحة مستقيمة.

ولم يخل كتاب الكشكول من التعليق كلما كانت هناك حاجة لذلك، وبما لا يشغل النصوص أو يصرف القارئ⁽¹⁰⁾. كذلك رأينا المحقق يبنه على ما كان بين النسخ من الاختلاف، ويضع العناوين لكثير من المواضيع في الكشكول وقد كان خلواً منها، ولم يغفل المحقق عن الفهارس التي تيسر الانتفاع من الكتاب، وهي وإن لم تكن وافية وشاملة كما اعتاد أن يصنع كبار محققينا، فهي مساعدة ومنجدة إلى حد ما.

وبهذا ظهر هذا الكتاب ولأول مرة إلى القراء كاملاً غير ناقص في طبعة أنيقة فاخرة مضبوطة، وضم ما كان مفرقاً بين النسخ من الزيادات التي تعادل ثلث الكتاب. أما نشر هذا الكتاب فقد تولته دار إحياء الكتب العربية للسيد عيسى البابي الحلبي الذائعة الصيت وشركاه، سنة ثمانين وثلاثمائة وألف هجرية، وجاء الكتاب في جزئين كبيرين.

ديوان البهلول: وهذا سفر فريد من كتب التراث العربي الليبي، وهو ديوان الفقيه المحدث العالم الشهير والشاعر الصوفي سيدي أحمد البهلول بن حسين، وكان مولد هذا الشيخ بطرابلس الغرب، رحل البهلول إلى مصر طلباً للعلم فلتقى على جلة من علماء الأزهر آنذاك من أمثال الشيخ أحمد البشيشي والشيخ محمد الخرشبي، والعلامة الشيخ عبد الباقي الزرقاني المتوفى سنة تسع وتسعين وألف هجرية، وغير هؤلاء من السادة العلماء الذين تصدروا للتعليم في الأزهر الشريف ذلك الزمان. . . ممن كانت تشد إليهم الرحال، رحمهم الله ورحم تلك الأيام النضرة. عن أولئك أخذ البهلول اللغة والنحو والصرف

(10) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب: 533.

والأصول والقراءات والزهد والتصوف قبل أن يعود إلى مسقط رأسه طرابلس . واشتغل البهلول بعد عودته بإفشاء العلم، فأخذ عنه الجمع الغفير في المشرق والمغرب⁽¹¹⁾، وقد كانت وفاته، رحمه الله، في بلدة طرابلس الغرب ليلة السبت الثاني من شهر رجب الأصم سنة ثلاث عشرة ومائة وألف هجرية⁽¹²⁾.

هذا وديوان شخينا أحمد البهلول الذي عني الشيخ الطاهر الزاوي بإخراجه محققاً للناس، هو تخميس للقصيدة العياضية. أما عمل الشيخ البهلول فإنه يتلخص في إضافة ثلاث شطرات لكل بيت من أبيات القصيدة العياضية، وبذا صار البيت من القصيدة العياضية يتكون من خمس شطرات: الثلاث الأولى من تخميس البهلول والاثنان الآخرين من العياضية.

هذا وقد جعل الشاعر العشرة الأبيات الأولى من قافية كل حرف غزلاً في مُحجّه، وأما العشرة الأخيرة فقد جعلها مدحاً في النبي محمد صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم. هذا على أن شاعر العياضية قد التزم بأن يبدأ كل بيت من أبيات القصيدة بحرف القافية وأن يختمه بها، لكن شخينا أحمد البهلول لم يلزم نفسه بشيء من هذا، واكتفى، أوسع له الله، بأن بدأ تخميس البيت الأول من القافية بحرف القافية. وقد جاءت القصيدة محكمة النسيج واضحة العبارة، والألفاظ سليمة لا عيب فيها الأمر الذي يجعل التمييز بين الأصل والتخميس عسيراً على الكثيرين.

أما الشيخ الطاهر الزاوي فقد بذل غاية الجهد المحمود في تحقيق هذا الأثر النفيس وإخراجه مبرّأ من العيوب سليماً من المأخذ، فشكل ألفاظه وشرح غوامضه وذكّل بذلك كثيراً من الصعاب التي كانت تحول بين القراء والاستفادة من هذا الأثر الأدبي الخالد، وغير خاف ما كان من الصلة الوثقى بين هذا الأثر وبين العامة من الناس وخاصتهم من الليبيين على وجه الخصوص. فإن الناس

(11) جهاد الأبطال في طرابلس الغرب: 533.

(12) أعلام ليبيا: 7.

في بلادنا يعكفون على قراءته في شهر ربيع الأول حيث مولد النبي عليه الصلاة والسلام في اليوم الثاني عشر من ذات الشهر الأنور، وقد كانت مساجد هذه المدينة البيضاء قديماً تعمر به⁽¹³⁾.

وقد سبق أن طبع ديوان البهلول قبل هذه الطبعة المحققة ثلاث مرات؛ طبع في بومباي سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة وألف هجرية. وطبع في مصر مرتان الأولى سنة إحدى عشرة وثلاثمائة وألف هجرية، والثانية سنة تسع وأربعين وثلاثمائة وألف هجرية.

وقد تولت طبع هذه النسخة المحققة من الكتاب مكتبة القاهرة سنة ست وثمانين وثلاثمائة وألف هجرية.

ومما يلاحظ أن الشيخ الطاهر الزاوي المحقق لهذا الديوان قد أغفل الحديث عن الأصول التي اعتمدها في تحقيق هذا الأثر العلمي الأدبي، النفيس -خلاف ما اعتاده في تحقيقه لكتب التراث، وهو ما يرجح الظن بأنه قد اعتمد في تحقيقه لهذا الديوان على النسخ المطبوعة، التي سبقت الإشارة إليها والتي لم تحقق من قبل.

وهذا الكتاب أيضاً من كتب التراث العربي الإسلامي اللبني وأعني به كتاب «الضوء المنير المقتبس في مذهب الإمام مالك بن أنس» إمام دار الهجرة رضي الله تعالى عنه، هذا الكتاب عبارة عن منظومة فقهية في المسائل وبعض

(13) أعلام ليبيا: 8.

(14) أعلام ليبيا: 9.

(15) أعلام ليبيا: 8.

(16) أعلام ليبيا: 9.

(17) أعلام ليبيا: 10.

(18) معجم البلدان الليبية: 5 - 6.

(19) معجم البلدان الليبية: 7.

(20) معجم البلدان الليبية: 7 - 9.

(21) جهاد الليبي في ديار الهجرة: 15 - 16.

الفروع، مع اشتماله على جميع أبواب الفقه التي يحتاجها المسلم في حياته الدنيا، فأغنى بها المؤلف المرحوم الشيخ الفقيه الأصولي محمد الفطيسي وسد بها حاجات المرء في العبادات والمعاملات.

قدم المحقق الشيخ الطاهر أحمد الزاوي للكتاب موضحاً كيف عثر على هذه المنظومة بطريق الصدفة، وأن النسخة التي اعتمدها في التحقيق تعود ملكيتها إلى الشيخ رحومة الصاري، وكان هذا قد قابلها على النسخة التي هي بخط المؤلف نفسه، وهي كما قال المحقق مشكولة في أغلبها شكلاً صحيحاً، وأما عمل الشيخ الطاهر الزاوي فإنه يتلخص في ضبط غير المضبوط من الألفاظ، وإضافة بعض العناوين التي رأى من المفيد إضافتها، كما لم يغفل عن التعريف بالمؤلف، حيث ترجم له ترجمة مختصرة ذكر في أثنائها ما للفطيسي من مؤلفات تدل على نشاطه وغزارة علمه.

والشيخ الطاهر الزاوي إذ يقدم لنا هذا العمل الجليل إنما يُطَوِّق أعناقنا بمنه أخرى، حيث يضع بين أيدينا عملاً من أعمال ذوينا الأثيرة عندنا، يتردد اسم مؤلفه بين الخواص والعوام، ويضرب به المثل، ولا يعرف له من الأعمال العلمية ما يركن إليه لتزداد المعرفة به، وقد نشر المحقق هذا الكتاب في مصر حيث تولت دار الاتحاد العربي للطباعة نشره، سنة ثمان، وثمانين وثلاثمائة وألف هجرية.

وهكذا مضت أعمال شيخنا التراثية تتوالى وتتلاحق وكأنه يسابق السنين المعجاف المعجدة بها، وذلك على الرغم من ازدحام المشاغل وثقل السنين التي يجرها وثيداً ويخطى ثقيلة، وقد قدر أن تكون النفوس الكبيرة تعباً وبلاء على الأجسام كما يقرر أبو الطيب رحمه الله. وها هو الشيخ الطاهر رحمه الله يتحفنا بهذا الكتاب محققاً مشروحاً مذل العصاب، والكتاب هو... «الدرر المبثثة في الفرر المثلثة» وهو من تأليف العالم اللغوي المعجمي مجد الدين الفيروزآبادي المتوفى سنة سبع عشرة وثمانمائة هجرية.

والفيروزآبادي أشهر من أن يعرف، فقاموسه المحيط لا تكاد تخلو منه

اليوم مكتبة بعد تهذيبه وتحقيقه، إذ هو من أشهر معاجم العربية وأغناها وأوثقها، الأمر الذي لفت أنظار العلماء إليه وأَهْلَهُ لعنايتهم الفائقة، التي تجلت في الانكباب على شرحه ونقده والاستدراك عليه.

التقط الشيخ الطاهر الزاوي كتاب «الدرر المبتثة في الغرر المثلثة» من بين أكداس المخطوطات التي تعمر بها دار الكتب المصرية، فقرأه ونسخه وأتم مقابلته على نسختين من النسخ الموجودة بنفس دار الكتب المصرية، وقدم للكتاب بمقدمة قصيرة، ومضى يشرح مقدمة المؤلف للكتاب وعنوانه. وقد أحسن المؤلف صنعاُ بشرحه مقدمة الفيروزآبادي، حيث كانت هذه المقدمة المكتنزة بحاجة إلى من يشرح غامضها ويبين عويص ما اشتملت عليه عباراتها، ولا يغيب على المنصف الجهد الذي بذله الشيخ الطاهر، رحمه الله تعالى، في سبيل تذليل جملة، الصعاب للشداة الذين ليس لهم طاقة على التفتيش في بطون المعاجم اللغوية الكبيرة والغنية، وتمّ بتيسير من الله تعالى نشر هذا الكتاب الشائق النفيس بواسطة الدار العربية للكتاب، وذلك سنة سبع وتسعين وثلاثمائة وألف هجرية.

ويأتي ختام هذا الحديث عن أعمال شيخنا المجاهد العالم المؤرخ الطاهر أحمد الزاوي المتعلقة بتسطير التاريخ الوطني الليبي العربي وتحقيق التراث، يأتي عن الجزء الثاني من كتاب أحمد النائب الأنصاري، المسمى «المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب» أرّخ الأستاذ أحمد النائب الأنصاري - الذي كان عضواً بالمجلس الإداري لبلدية الأستانة - لفترة هي من الفترات الصعبة التي مرت على هذا الوطني الليبي العربي الصامد دائماً، ولولا جهود هذا المؤرخ لضاع علينا الكثير مما حفظه في هذا الكتاب. ومن الجدير بالذكر أن الجزء الأول من هذا التاريخ قد سبق نشره في حياة مؤلفه، حيث طبع في الأستانة سنة سبع عشرة وثلاثمائة وألف للهجرة المبرورة. وحتى قريب لم يكن هذا الكتاب متاحاً للقراء إذ إنه قد نفذ وأصبح من النادر شأنه شأن المخطوط من الكتب، إلى أن يَسَّرَ الله، جلّت قدرته، الأمر للكتبي الشهير والمربي المفضل الأستاذ محمد الفرجاني، الذي تُقِرُّ بفضلِهِ وتَحْمَدُ أياديه أجيال عديدة من المثقفين

والقراء والشدة للعلم في هذا البلد الأمين إن شاء الله، فقد جلب الكتب والمجلات والصحف، ويسر لمن يريد القراءة والمعرفة اقتناءها بالأسعار الزهيدة، وأحياناً بلا ثمن، وذلك يوم أن كانت الكتب والصحف والمجلات عزيزة وأمنية الممتني، بارك الله له في العمر، وأسبغ عليه ثوب العافية والنعمة، فلم يزل عند حسن الظن، ولم يزل جندياً من جند التربية والثقافة والتعليم في هذا الوطن.

نهض العربي الأستاذ محمد الفرجاني فنشر هذا الجزء الأول من الكتاب عن طبعته الأولى، وعلى الرغم من أنه كان بدون تحقيق إلا أنه قد سد عوز الباحثين، وأما الجزء الثاني من هذا التاريخ فقد، كان معروفاً، ولكن الأيدي لا تصل إليه إذ إن وفاة المؤلف رحمه الله، حالت دون نشره، وظل مجهول المكان إن لم يكن في عداد المفقودات من تراث هذا البلد، إلى أن عني به المغفور له الشيخ الطاهر الزاوي، وقد هداه البحث إلى العثور على نسخة مخطوطة فانتسخها، وأصبح الكتاب تحت يده منذ سنة أربع وسبعين وثلاثمائة وألف هجرية كما جاء في المقدمة التي صَدَّرَ بها الجزء الثاني من الكتاب.

يتبدئ هذا الجزء الصغير من كتاب أحمد النائب الأنصاري المسمى «المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب» بأول عهد الوزير أحمد راسم باشا الذي تم تعيينه والياً لطرابلس سنة ثمان وتسعين ومائتين وألف هجرية. ضم هذا الجزء الثاني بعض الحوادث التاريخية وصفة بعض البلدان، ونحواً من سبع وستين ترجمة لعلماء ليبين لم يعرف عنهم شيء، وقد أشرف الشيخ الطاهر على نشر الكتاب، وصحح ما كان به من أخطاء، وعلق على ذلك في هوامش يسيرة، ثم تولت نشره دار مكتبة الفرجاني، وطبع في مطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة ثمانين وثلاثمائة وألف، وبُنشر هذا الجزء من المنهل العذب أصبحت المعلومات القيمة التي يحويها عن ليبيا تحت تصرف الدارسين والمعنيين بتاريخنا الوطني.

وبعد فإن الحديث عن الشيخ العالم المجاهد المؤرخ الطاهر أحمد الزاوي وأعماله محبوب وشائق وملء بالعبر والعظات، وهو من الغنى والتعدد بحيث

يحتاج الحديث عنه إلى أبحاث في كل جانب ومنحى، وأرجو أن أكون بهذا الحديث المقتضب قد أدت بعض ما للشيخ المجاهد من حق علينا نحن أبناء هذا الوطن، وحسبي أنني قد قصدت لفت أنظار شبابنا المتطلع إليه ليتخذ منه القدوة في الإيمان والصبر والجهاد والصمود والشجاعة والزهد.

المصادر والمراجع

- كتاب التذكار «التعريف بتاريخ ابن غلبون».
- كتاب التذكار «التعريف بتاريخ ابن غلبون» معجم أعلام ليبيا : 53.
- كتاب التذكار «التعريف بتاريخ ابن غلبون».
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1 : 3 - 7.
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1 : 7 - 8.
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1 : 8.
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1 : 19.
- النهاية في غريب الحديث والأثر 1 : 8.
- ترتيب القاموس المحيط 1 : المقدمة.
- الكشكول (المقدمة) 1 : د، هـ.
- أعلام ليبيا: 72 وديوان البهلول المقدمة، [ومعجم المؤلفين].
- أعلام ليبيا: 73.
- أعلام ليبيا: 73.



د. عمود عبد الواحد العكيلى

المقدمة

منذ دراستي الجامعية الأولى أحببت كتب الأمثال، وأقتنيها جميعاً، ولما ظفرت بكتاب «أمثال الحديث» للرامهرمزي اشتريته رغبة مني في تنمة مصادر هذا اللون الأدبي، فلما قرأته أدركت الفرق بينه وبين الكتب الأخرى في هذا المضمار، فهو مختص بأمثال الأحاديث النبوية الشريفة قال عنه مؤلفه :

«هذا ذكر الأمثال المروية عن النبي ﷺ على خلاف ما رويناه من كلامه المُسَاكِل للأمثال المذكورة عن متقدمي العرب، فإن تلك تقع مواقع الأفهام باللفظ الموجز المجمل، وهذا بيان وشرح وتمثيل يوافق أمثال التنزيل التي وعد الله عزَّ وجلَّ بها وأوعد، وأحل وحرم، ورجا وخوَّف، وقرَّع بها المشركين،

وجعلها موعظة وتذكيراً، ودل على قدرته مشاهدة وعياناً، وعاجلاً وأجلاً⁽¹⁾.
وقد أعجبت به كثيراً فقد ازدان بالأحاديث الشريفة التي جسدت كثيراً من
الصور المعنوية بصورة حسية، قرّبت ما بُعد عن الأذهان بجعله ماثلاً للعيان.
كما أن للثقافة المتعددة المشارب التي صقلت شخصية الرامهرمزي أثراً في
إمتاع القارئ بهذا الكتاب. إذ كانت له من التعليقات المفيدة ما يجعل كتابه جم
الفائدة على صغر حجمه. ولم أظفر بكتاب أو بحث درس أمثال الأحاديث
النبوية كما درست أمثال القرآن الكريم دراسات جادة⁽²⁾. لذا أحببت أن أدرس
الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في هذا الكتاب دراسة فنية يبحث وسمّته
بـ«الصورة الفنية في أمثال الأحاديث النبوية». جاء في تمهيد وثلاثة مباحث،
وخاتمة.

أما التمهيد فتحدث فيه عن الكتاب ومؤلفه.
وأما المبحث الأول فكان عن المجالات الدلالية. والتركيز على أهمها.
وأما المبحث الثاني فكان عن الدراسة الصوتية.
وأما المبحث الثالث. فكان عن أنواع الصورة الواردة فيه وأساليب بنائها.
وختمت البحث بخاتمة تضمنت أهم نتائجه، أتبعها بقائمة لأهم مصادر
البحث ومراجعته.
وعلى الله تعالى قصد السبيل وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التمهيد: تعريف بالمؤلف والكتاب

المؤلف: هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن خلاد الرامهرمزي⁽³⁾. وقد
اتفقت المصادر التي ترجمت له على غزارة علمه، وجودة تأليفه.

(1) أمثال الحديث: 5 - 6.

(2) أنفصلها دراسة الدكتور محمد جابر الفياض «الأمثال في القرآن الكريم»، ودراسة الدكتور محمد
حسين علي الصغير «الصورة الفنية في المثل القرآني».

(3) الفهرست: 172، يتيمة الدهر: 490/3، سير أعلام النبلاء: 73/16، تذكرة الحفاظ: 905/3.

قال ابن النديم عنه: «قاضي القضاة، حسن التأليف، مليح التصنيف»⁽⁴⁾.
أما الثعالبي فقال: «من أنياب الكلام، وفرسان الأدب، وأعيان الفضل،
وأفراد الدهر، وجملة القضاة الموسومين بمداخلة الوزراء والرؤساء»⁽⁵⁾.
ووصفه الذهبي بأنه: «الإمام الحافظ البارع محدث المعجم... وكان
أحد الأثبات، إخبارياً شاعراً»⁽⁶⁾.

وعن جودة تأليفه قالوا: «مصنف كتاب (الفاصل بين الراوي والواعي) في
علوم الحديث، وما أحسنه من كتاب»⁽⁷⁾، «وكان من أئمة هذا الشأن ومن تأمل
كتابه في الحديث لاح له ذلك».

وقد قال ابن حجر العسقلاني عن هذا الكتاب ونقله حاجي خليفة: «هو
أول كتاب صنف في علوم الحديث في غالب الظن»⁽⁸⁾.
وأشار ابن النديم إلى طريقته في التأليف فقال: «يسلك طريقة الجاحظ في
التأليف»⁽⁹⁾.

له مصنفات عديدة ذكرتها المصادر منها (المحدث الفاضل) وقد أشرت
إليه و«ربيع المقيم في أخبار العشاق» و«الأمثال» وهو موضوع البحث،
و«النوادر» وكتاب «رسالة السفر» و«الرثاء والتعازي» و«أدب الناطق»⁽¹⁰⁾ وكتاب
«إمام التنزيل في القرآن»، وكتاب «الشيب والشباب»، و«أدب الموائد»
و«المناهل والأعطان والحنين إلى الأوطان»⁽¹¹⁾.

أما شيوخه فكثيرون وأولهم أبوه، ومحمد بن عبد الله الحضرمي، وأبو

(4) الفهرست: 172.

(5) يتيمة الدهر: 490/3.

(6) سير أعلام النبلاء: 73/16، 74.

(7) م. ن: 73/16. وقد حققه د. محمد عجاج الخطيب، وطبعته دار الفكر، دمشق.

(8) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: 2/1612.

(9) الفهرست: 172.

(10) ينظر: سير أعلام النبلاء: 73/16.

(11) الفهرست: 172.

حصين الوادعي، ومحمد بن حيان المازني، وأبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي، وأبو شعيب الحراني، والحسن بن المثنى العنبري، وعبيد بن غثام ويوسف بن يعقوب القاضي، وزكريا الساجي، وجعفر بن محمد الغريابي، وموسى بن هارون، وعمر بن أبي غيلان ومحمد بن عثمان ابن أبي شيبة، وعبدان الأهوازي، وأبو القاسم البغوي. وغيرهم⁽¹²⁾.

وقد حدث عنه كثيرون منهم: أبو الحسين محمد بن أحمد الصيداوي، والحسن بن الليث الشيرازي، وأبو بكر محمد بن موسى بن مردويه، والقاضي أحمد بن إسحاق النهاوندي وآخرون⁽¹³⁾.

وقد ذكرت المصادر أنه بقي إلى سنة خمسين وثلاثمائة، ورجحوا وفاته سنة ستين وثلاثمائة⁽¹⁴⁾.

وكتابه «أمثال الحديث» مقسم سبعة أقسام سقى المؤلف كل قسم جزءاً. ولا تظهر لتلك الأجزاء أسماء سوى الجزئين السادس والسابع⁽¹⁵⁾. فابتدأ الجزء السادس بعنوان «باب الكناية» تبعه «باب التشبيه». أما الجزء السابع فابتدأ بعنوان «في نعت الجنة» ثم توالى العناوانات «في نعت النار» و«في نعت الدنيا» و«في نعت النساء» و«في نعت القبائل»... ثم يترك النعوت ليأتي إلى «باب من المثنى» و«باب من الألفاظ المفردة النادرة» ثم «النوادر» الذي ختم به الكتاب.

والحق أن كل عنوان منها لم يأخذ سوى صفحة أو نصف صفحة، وهما الأكثر وقد تطول لتصل إلى أربع صفحات.

وقد قامت المحققة الفاضلة الست أمة الكريم القرشية بتحقيق الكتاب،

(12) ينظر: سير أعلام النبلاء: 73/16 وتذكرة الحفاظ: 906/3.

(13) ينظر: سير أعلام النبلاء: 74/16.

(14) ينظر: م. ن: 74/16 وتذكرة الحفاظ: 905/3.

(15) استغرقت الأجزاء الخمسة الأولى الصفحات: 5 - 120. أما الجزء السادس فكان في الصفحات:

123 - 142.

وأما الجزء السابع فكان ميدانه الصفحات 145 - 162.

حيث بذلت مجهوداً كبيراً في إخراجها، يبدو ذلك من خلال تعليقاتها في ثنايا هوامش الكتاب وفهارسه.

وقد اعتمدت مصادر متعددة. أولها كتب الصحاح، وكتب المجاميع الشعرية والكتب اللغوية والمعاجم وكتب التراجم.

ولم تكتب المحققة الفاضلة مقدمة باللغة العربية تبين فيها طريقة التحقيق بل كتبتها بالإنكليزية. وقد اعتمدت ثلاث مخطوطات إحداها جعلتها أمماً وجعلت الأخرتين مساعدتين لها رمزت لإحداهما بالحرف (س)، وللأخرى بالحرف (ف) وكانت تشير إليهما في الهوامش عندما تختلف بعض ألفاظ النص فيهما عما ورد في الأصل.

وقد عملت فهارس متنوعة للآيات القرآنية الكريمة، وللأحاديث النبوية الشريفة، وللقوافي، ولأسماء الرجال والقبائل والأمكنة.

وختمتها بفهرس المراجع. ولم تعمل فهرساً للموضوعات لأن الأجزاء غير معنونة وكان في فهرس الأحاديث ما يغني عنه.

وكان فهرس أسماء الرجال مفيداً إذ إنها أعطت لكل عَلم نبذة قصيرة جداً عن حياته مع ذكر أهم المصادر التي ترجمت له وصفحاتها. وهو ما يسر للباحث العودة لترجمة أي عَلم في تلك المصادر إذا رام الاستزادة.

وقد طبع الكتاب في مطابع الحيدري - بحيدر آباد الدكن، بباكستان سنة 1388هـ - 1968م.

ومن يقرأه يلمس جمال أسلوبه، وروعة تأليفه، وتتضح له الشخصية العلمية للمؤلف، ومقدرته وتمكنه من ناصية الموضوع. تلك الشخصية التي صقلت بالاطلاع الواسع على التراث العربي اللغوي والشعري، وحفظه القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. زيادة على شاعريته التي أشاد بها من ترجم له⁽¹⁶⁾. فكان ما أبدعه قد خط براءة العالم وبمخيلة الشاعر.

(16) ينظر: سير أعلام النبلاء: 73/16، 74.

وقد ازدان الكتاب بتعليقات كثيرة وشروح طويلة⁽¹⁷⁾ أو قصيرة⁽¹⁸⁾، أو يكون بينهما قواماً⁽¹⁹⁾ بحسب ما يقتضيه السياق. وقد تأتي تعليقات أو شرحاً لكلمة واردة في الأحاديث الشريفة⁽²⁰⁾، أو لبيان معاني آيات جيء بها لتوضيح كلمات الأحاديث الشريفة⁽²¹⁾. وكان يستشهد بالقرآن الكريم وبأحاديث رسول الله ﷺ الصحيحة الواردة في غير أمثال الحديث ويكثر من الاستشهاد بالشعر العربي. وفي أسلوبه كما أشار القدماء استطراداً جاحظي، غير أنه لا يجري فيه وراء التندر كما فعل الجاحظ أحياناً كثيرة. ولعل طبيعة الموضوع الذي يسير غماره يفرض عليه الابتعاد عن ذلك. وهو إنما يحاول الإحاطة والاستقصاء إتماماً للفائدة وتوضيحاً للأفكار التي يريد شرحها.

وكان يستعين أيضاً بأقوال علماء اللغة وينقلها عن طلابهم، أو قراءة من كتبهم. وقد طبع الكتاب بطابع الدقة والأمانة، يتضح ذلك من خلال بعض تعليقات المؤلف أمثال قوله في تفسير كلمة (الأجاذب): «والأجاذب فيما أحسب جمع أجذاب أو يكون جمعاً لأجذب، وهذا فيما أحسب ولا أحقق سمعت الزجاج يقول جذبت الأرض وأجذبت إذا لم تنبت شيئاً، وسمعت ابن دريد يقول: أرض جذبة إذا كانت قليلة النبات»⁽²²⁾ وقوله في تفسير قول رسول الله ﷺ «وإن مما ينبت الربيع لما يقتل حَبَطاً أو يلم...»⁽²³⁾.

قال: «والحبط: انتفاخ بطن الدابة من الامتلاء أو من المرض يقال حَبِط يحَبِط حَبَطاً. ويقال: إن الحارث بن مازن بن عمرو بن تميم يُسمى الحَبِط لأنه أصابه مثل ذلك وهو في سفر له فمات، والنسبة إليه حَبَطي بفتح الباء كما ينسب

(17) أمثال الحديث: 39 - 47. ثم جاء بحديث يدور في نفس المعنى وعلق عليه من 47 - 51. وينظر: 115 - 119.

(18) م. ن: 123، 125، 129، 130.

(19) م. ن: 85.

(20) م. ن: 82، 84، 89.

(21) م. ن: 48 - 49، 50 - 51.

(22) أمثال الحديث: 26.

(23) م. ن: 39.

إلى سَلَمَة سَلَمِي وإلى شَقِيرة شَقَرِي لأنهم يستقلون الكسرة مع الباء، وقوله: أو يلم أو يقرب، وهذا قول أبي عبيد وقوله: فمن أخذ مالا بحقه يبارك له فيه، البركة: الكثرة والاتساع، هكذا قاله لنا ابن عرفة وسألت عنه الحامض فلم يذكره⁽²⁴⁾.

فهو صريح وأمين في قوله: «والأجاذب فيما أحسب...» وهذا فيما أحسب ولا أحقق. وهو ينقل ما روي له نصاً وينسبه لأصحابه. يتضح ذلك في «سمعت الزجاج يقول «وسمعت ابن دريد يقول: «وهذا قول أبي عبيد» وهكذا قاله لنا ابن عرفة»، وسألت عنه الحامض فلم يذكره».

وقد ينقل خلافاً. وينصف أطرافه فلا يبخس العلماء علمهم كما في تعليقه على قول رسول الله ﷺ: «يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة»⁽²⁵⁾. حيث قال: «قال أبو محمد: واتفقت ألفاظهم في ضم الميم من قوله «مهداة» إلا ابن البرتي قال: مهداة بكسر الميم من الهداية. وكان ضابطاً فهما متصرفاً في الفقه واللغة، والذي قاله أجود من حيث الاعتبار لأنه بعث ﷺ هادياً كما قال الله عز وجل ﴿وَأَنَّكَ تَنْهَيْتُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽²⁶⁾ وكما قال جل وعز: ﴿وَأَرْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ إِشْرَافًا لِلنَّاسِ﴾⁽²⁷⁾ و﴿إِن تُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾⁽²⁸⁾ وأشباه ذلك ومن رواه بضم الميم إنما أراد أن الله عز وجل أهدها إلى الناس وهو قريب»⁽²⁹⁾.

لقد خالف ابن البرتي رأى الأثرية، لكنه في نظر الراهبرمزي مصيب في ذلك الرأي. فذكر له من صفات العلماء الجليلة ما ينزه علميته ويؤكد قوة شخصيته، ثم أيده وبرهن على صحة رأيه بأي من الذكر الحكيم ليزيده ثباتاً وصحة. بعد ذلك عرج على رأى الأغلبية، وذكر وجه صحته.

(24) م. ن: 45. وينظر مثل ذلك: م. ن: 108.

(25) م. ن: 29.

(26) سورة الشورى، الآية: 52.

(27) سورة النحل، الآية: 44.

(28) سورة إبراهيم، الآية: 1.

(29) أمثال الحديث: 29 - 30.

أما شخصيته العلمية فيبرز أثرها من خلال إثارته أسئلة قد تدور في ذهن القارئ حول بعض الأحاديث، أو حول حُكم مستنبط منها، كتعليقه حول الحديث الشريف: «مثل الذي يسمع الحكمة ولا يحمل إلا شرها كمثل رجل أتى راعياً فقال أجزرني شاة من غنمك قال: انطلق فخذ بأذن شاة منها فذهب فأخذ بأذن كلب الغنم»⁽³⁰⁾ إذ يقول: «قال أبو محمد: إن قال قائل: كلب الغنم خير من شاة، والحكمة لا تسمى شراً فالجواب: إنَّ الحكمة مسموعة ومعقولة، والمسموع: الكلام الذي بُني على جهة الصواب وأحكم معناه، وقال صاحب كتاب العين: الحكمة مرجعها إلى العدل والعلم والحكم، ومنه قولهم: أحكم فلان فلاناً عن كذا أي منعه... أما قوله أجزرني شاة فإنه استعطي ما ينتفع بلحمه، والكلاب لا ينتفع بلحمه وإنما ينتفع بصيده، وحراسته»⁽³¹⁾. وقد يرد على أسئلة يثيرها من يسمع الحديث فعلاً. كما في قوله - معلقاً على الحديث الشريف: «أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول الله رأسه رأس حمار»⁽³²⁾.

«واعترض بعض من يتحلى بالخلاف على الأثر ويطعن على أهله فقال: وكيف لحق هذا الذنب السير مثل هذا الوعيد العظيم، فقال فيه قولاً قبيحاً، وإنما المعنى: أما يخشى من جهل الاقتداء بإمامه، وقد قام مقام المقترن أن يشرك البهيمة في صورته كما شركه في جهله، وهذا على المبالغة في ذم الجهل وأهله»⁽³³⁾.

وهكذا أكشف لنا الرامهرمزي عن شخصيته العلمية، فما كان هذا الرجل جماعة حاطب ليل، بل كان علامة صاحب دليل، ما جعل كتابه غزيراً بمادته غنياً بعلميته.

(30) م. ن. 95.

(31) م. ن. 95، 98. لقد استشهد الرامهرمزي بشواهد شعرية وعلق عليها ثم رجع ليتم مناقشته، لذلك اقتطعته وأتممت النص بما يبين ترابط كلامه بتعليقه الوارد في ص 98. وينظر مثل ذلك في: 109 من الكتاب نفسه.

(32) م. ن. 93، وينظر: سنن أبي داود: 169/1.

(33) أمثال الحديث: 93. وينظر مثله: م. ن. 73 - 74.

المجالات الدلالية :

يُعرَّفُ المجال الدلالي بأنه : «مجموعة من الكلمات التي ترتبط وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها، مثال ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية فهي تقع تحت المصطلح العام «لون» وتضم ألفاظاً مثل : أحمر، أزرق، أصفر، أخضر، أبيض»⁽³⁴⁾.

وعرّفه ستيفن أولمان بأنه : «قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة»⁽³⁵⁾.

والهدف منه هو : «جمع كل الكلمات التي تخص حقلاً معيناً والكشف عن صلاتها الواحد منها بالآخر، وصلاتها بالمصطلح العام»⁽³⁶⁾ مع الاهتمام بالسياق الذي ترد فيه الكلمة، فهو يحدد مدلول كثير منها⁽³⁷⁾.

ولو استقرينا ألفاظاً أمثال الحديث لوجدنا رسولنا الكريم ﷺ قد استمد ألفاظه من بيئته العربية، وحاول من خلالها تقريب الدلالات المعنوية المتعلقة بطبيعة الكون وماهية الوجود، ومبادئ الإسلام، وأركان الإيمان من خلال ربطها بالألفاظ الحسية، لذلك نجد ألفاظ الطبيعة الحية والصامتة⁽³⁸⁾ أكثرها دوراً، فمن خلال استخدامها قرّب هذه المعاني إلى نفوس العرب وجسدها كأنها مرئية.

ولما كانت ألفاظ الطبيعة أكثر الألفاظ استخداماً؛ لذا سأخصها بالبحث دون غيرها، وأجعلها في مجالين كبيرين هما :

(34) علم الدلالة : 79.

(35) م.ن. : 79.

(36) م.ن. : 80.

(37) ينظر : السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية : 34.

(38) الطبيعة الحية : ما اشتملت عليه من مختلف الحيوان والطيور. ولا يدخل في ذلك الإنسان بالطح.

والطبيعة الصامتة : ويقصد بها عناصر الطبيعة وظواهرها المتعددة من أرض وسماء وبحار وأنهار ونباتات وحيوانات وريق ونحوها. ينظر : الطبيعة في القرآن الكريم : 9.

1 - ألفاظ الحيوانات .

ويدخل تحتها:

أ - ألفاظ الحيوانات الممثلة للجانب الإيجابي .

ب - ألفاظ الحيوانات الممثلة للجانب السلبي .

ج - ألفاظ الحشرات .

2 - ألفاظ النباتات: وأكثر أنواعها استخداماً النخل، لأنها أكثر الأشجار فائدة. وذكرت نباتات أخرى بحسب ما اشتهرت به من طعم ورائحة.

1 - ألفاظ الحيوان ذات الدلالة الإيجابية:

استخدم رسول الله ﷺ ألفاظ الحيوانات بدلالاتها المعروفة الإيجابية والسلبية وجاء هذا الاستخدام مؤكداً تلك الدلالات ومعزراً لها.

1 - الخيل: للخيل أهمية كبيرة في حياة العرب، لأنه الحيوان المفضل في الحرب وفي السلم، لما يتحلى به من صفات القوة وسرعة الجري. والصبر، وعدم الخوف، والذكاء. وقد تعززت أهميته أكثر بعد مجيء الإسلام، إذ حث على الجهاد وجعل المجاهدين في أرقى الدرجات، وجعل الشهداء مع النبيين والصديقين وحسن أولئك رفيقاً. وارتبط بهذا الحيوان مصطلحاً الرباط والمرابطة. قال الله تعالى حاثاً المؤمنين على حسن الاستعداد: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾⁽³⁹⁾ وقال تعالى أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾⁽⁴⁰⁾ وهذه الدلالة تعززت أيضاً في حديث رسول الله ﷺ: «الخيال معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة»⁽⁴¹⁾ وأمر باتخاذها في البلاد بقوله: «عليك بالخيال اتخذها في بلادك فإنها عز للحلول وحرز في الشدائد والخير معقود في نواصيها والشر مسدود في هودايها»⁽⁴²⁾.

(39) سورة الأنفال، الآية: 60.

(40) سورة آل عمران، الآية: 200.

(41) أمثال الحديث: 151 وينظر: سنن النسائي: 6 / 221 - 222.

(42) م.ن: 153.

فاستخدم لفظ «الخيّل» دون غيره من الألفاظ الدالة على جماعة الخيل كـ«الجياد» مثلاً، وارتبطت به دائماً دلالة الخير⁽⁴³⁾. أما دلالات الشدة والخوف والفرع فارتبطت بلفظ «الفرس» المعبر عن واحد الجياد، ولم يستخدم غيره من الألفاظ الدالة على المفرد كـ«الجواد» مثلاً وجاء في سياقين:

أحدهما: في بيان حال المؤمنين يوم القيامة، وأنهم يطلبون إلى رسول الله ﷺ الشفاعة فلا ينفعهم إلا ما قدّمت أيديهم، وقد دخل هذا اللفظ في سياق حوى ألفاظ حيوانات ذكرت أصواتها مثل «شاة لها ثغاء، وبعير له رغاء، وذكرت للفرس «حمحة». جاء في الحديث الشريف: «... ولأهرفنّ أحدكم يأتي يوم القيامة يحمل فرساً له حمحة ينادي: يا محمد يا محمداً فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً قد بلغت...»⁽⁴⁴⁾.

والآخر: ورد في الحديث الشريف: «كان رسول الله ﷺ أشجع الناس، وأجود الناس، وأسخى الناس، وكان في المدينة فرع فرساً لأبي طلحة هرياً فقال: لا ترأعو! فلما رجع قال: إني وجدته بحراً»⁽⁴⁵⁾ ففي السياق الأول هول شديد في يوم القيامة والناس قاب قوسين أو أدنى من النار، عبر عن ذلك ما جاء في بداية الحديث الشريف: «إني ممسك بحجزكم عن النار وتقاحمون فيها تقاحم الفرائس والجنادب، ويوشك أن أرسل حجزكم وأنا فرط لكم على الحوض...»⁽⁴⁶⁾ فجاء لفظ (الفرس) متناسباً مع ما في السياق من ألفاظ قوية الجرس مثل «حجزكم، وحمحة... الخ» التي أضفت على النص دلالات القوة والشدة التي يتطلبها ذلك اليوم العظيم.

وفي النص الثاني ما يدل على الاضطراب مثل «وكان في المدينة فرع»

(43) وضمن هذه الدلالة وردت أحاديث تحدثت عن أجزاء أجسام الخيول ينظر: أمثال الحديث:

152، وعن أحسن أنواعها في: م. ن: 153 ضمن بحث صغير عنوانه «في نعت الخيل»: 151 -

153.

(44) م. ن: 151.

(45) أمثال الحديث: 151.

(46) م. ن: 30 - 31.

و«إن الفرس كان هرباً» وقول الرسول ﷺ «لا تراخوا» فكان استخدام مفردة «فرس» متناسباً تماماً مع السياق الداخر فيه. والملاحظ أن هذه اللفظة وردت في السياقين مُنْكَرَةً لتكون هذا الفرس غير محددة لتزيد وتعزز دلالة الخوف والشدة والاضطراب.

غير أن هذا لا يعني أن لفظ الفرس لم يرد في سياق أقل شدة كالسياق الذي ورد فيه الحديث الشريف: «مثل المؤمن والإيمان كمثل الفرس في آخيته، يجول ما يجول ثم يرجع إلى آخيته، وكذلك المؤمن يقترب ما يقترب ثم يرجع إلى الإيمان»⁽⁴⁷⁾.

ولا يخلو السياق من دلالة الاضطراب الذي يوافق اقتراف الذنوب. ويرافق وضع الفرس في «يجول ما يجول لا سيما أن هذا الجولان غير محدد ليكون أكثر غموضاً. وكان في تكرار لفظ (يجول) من التوكيد على المعنى ما لا يخفى، لكن هذا الاضطراب أقل حدة، لأن في جملة «ثم يرجع إلى آخيته»، و«ثم يرجع إلى الإيمان» من دلالات الهدوء والأمن ما يخفف من حدته. الإبل:

أما الإبل فتعززت دلالاتها الإيجابية بتشبيه القرآن الكريم بها في الأحاديث النبوية الشريفة، حيث قال رسول الله ﷺ: «مثل القرآن كمثل الإبل المعقلة إذا تعاهد صاحبها عقلها أمسكها، وإذا أغفلها ذهبت، وإذا قام صاحب القرآن يقرؤه آتاء الليل وآتاء النهار ذكره، وإن لم يحم به نسيه»⁽⁴⁸⁾.

كما وصفها بأنها عز بقوله «الغنم بركة والإبل عز لأهلها»⁽⁴⁹⁾. وأنها «مَفْرَحَةٌ مَفْتَنَةٌ وكل مَفْرَحٌ مَفْتَنٌ»⁽⁵⁰⁾ وعلى الرغم من أن الرسول ﷺ يريد أن يبعد المسلم عما يفرحه فيفتنه، إلا أن استخدام اللفظ (مفرح) يدل على أهمية هذه الحيوانات التي تدخل البهجة في قلوب المؤمنين.

(47) م. ن. : 84.

(48) م. ن. : 89.

(49) أمثال الحديث : 151.

(50) م. ن. : 31.

وهذا مُتَأَتٍّ من حب العرب للإبل، لأنها وسيلة انتقالهم الأولى من مكان لآخر، وهي مصدر من مصادر طعامهم. فامتلاكها يعني الغنى والعزّة.

أما لفظ (البعير) وهو واحد الإبل فارتبط ذكره بوصف اليوم الآخر وما فيه من هول، حيث ذكر صوته في قول رسول الله ﷺ «وَلَا هَرَفُنْ أَحَدُكُمْ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِحِمْلٍ بَعِيرٍ أَوْ رِغَاءٍ يَنَادِي: يَا مُحَمَّدُ، يَا مُحَمَّدُ، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً قَدْ بَلَغْتَ» وجاء مقترباً بلفظ (فرس) في الحديث ذاته والتركيز على صوته أيضاً. وهو (رغاء).

أما لفظ «الغنم» فورد في قول رسول الله ﷺ «الغنم بركة والإبل عز»⁽⁵¹⁾ وهو ممثل للدور الإيجابي، غير أنه لم يرتبط به تصوير فني، بل ارتبط بالشاة العائرة. وسأشير إليها بعد قليل.

2 - ألفاظ الحيوان ذات الدلالة السلبية:

أما الدلالة السلبية فتضج من خلال الأحاديث الشريفة التي ورد فيها ذكر «الكلب»، والحمار، والسخلة المنبوذة والشاة العائرة» أما الكلب فدلالته في العربية ذات شقين. الأول دلالة الوفاء وهي غير مقصودة هنا، والثاني الدلالة السلبية لبعض أحواله التي استغل الرسول ﷺ شيوعها ومعرفتها في أذهان الناس لتوظيفها في رسم صورتين إحداهما: صورة الواهب شيئاً ثم يعود فيه، والأخرى صورة من يضع الأشياء في غير مواضعها. وكانت وسيلة التصوير في الأولى التشبيه، وفي الثانية الاستعارة التمثيلية. والصورتان وردتا في الحديثين الشريفين:

الأول: «العائد في هبته كالكلب يعود في قبته»⁽⁵²⁾ لتقبيح صورة من يفعل ذلك.

والثاني: «لا تطرحوا الدرة في أفواه الكلاب»⁽⁵³⁾.

(51) م. ن. 151.

(52) أمثال الحديث: 131.

(53) م. ن. 127.

الحمار: وهو الحيوان الذي لم يذكر منه إلا الجانب السلبي، فمثل به مَنْ يتكلم والإمام يخطب كمثل الحمار يحمل أسفارا⁽⁵⁴⁾ وقد تحدثت عنه عند التطرق إلى الصور المركبة. وصورة أخرى وردت في الحديث الشريف: «أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول الله رأسه رأس حمار»⁽⁵⁵⁾ وقد أشرت إلى هذا الحديث عن الكلام عن شخصية المؤلف.

أما السخلة: فقد وردت مرة واحدة مقترنة بالوصف «منبوذة» ووضعها في صورة تبين هوانها؛ لينعكس هذا الهوان على الدنيا التي مُثِّلَتْ بها. جاء عن المستورد بن شداد عن النبي ﷺ قال: «وإني لفي ركب مع النبي ﷺ إذ مرُّ بسخلة منبوذة فقال: أترون هذه هانت على أهلها، فوالذي نفسي بيده الدنيا أهون على الله من هذه على أهلها»⁽⁵⁶⁾.

أما صورة السخلة الصحيحة فلم ترد لعدم الحاجة إليها فيما ورد من أمثال.

أما الشاة العائرة: فورد ذكرها مرة واحدة في الحديث الشريف: «إن مثل المنافق كمثَل الشاة العائرة بين الغنمين تكررُ إلى هذه مرة وإلى هذه مرة لا تدري أبها تتبع»⁽⁵⁷⁾.

وقد تحدثت عن هذا الحديث في مبحث التشبيه التمثيلي، تصوير النماذج الإنسانية، والملاحظ أن هذه الحال الوحيدة التي تبرز الجانب السلبي للشاة. أما في بقية الأمثال فهي ذات دور إيجابي فهي «بركة» في قول الرسول ﷺ «الغنم بركة والإبل عز»⁽⁵⁸⁾. وإن لم ترتبط بها صورة فنية.

(54) م. ن: 91.

(55) م. ن: 93. وينظر: سنن أبي داود: 169/1.

(56) أمثال الحديث: 56 - 57.

(57) م. ن: 86.

(58) م. ن: 151.

3 - ألفاظ الحشرات :

ورد في «أمثال الحديث» ذكر ثلاثة أنواع من الحشرات :

1 - النحلة : حيث ارتبط ذكرها بالإفادة، وحسن الصنع الناتج عن حسن الاختيار. إذ مثل المؤمن بها حيث قال رسول الله ﷺ : «مثل المؤمن كمثل النحلة أكلت طيباً ووضعت طيباً»⁽⁵⁹⁾ فمن خلال هذا التشبيه تنعكس دلالة أن المؤمن لا يدخله إلا طيب ولا يخرج منه إلا طيب. وقد ذكر القرآن الكريم هذه الحشرة وخصّها بأن الله أوحى إليها في قوله تبارك وتعالى : ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٥﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِهَا شَرَابٌ مَّخْلُوفٌ أَلْوَنُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾⁽⁶⁰⁾.

فذكر تعالى أنها تأكل من كل الثمرات الطيبة ومن الأزهار الندية لتخرج طعاماً ذا شفاء لذة للأكلين. ومن هنا يتبين ربط رسولنا الكريم ﷺ بينها وبين المؤمن. فهو كمثلها دائب العمل لا يكلّ من العمل الشريف، ولا ينتج إلا ما يفيد المجتمع ويأخذ بيده إلى طريق الرقي والصلاح.

ولم ترتبط بها دلالة أخرى. والحق أن هذه الحشرة ليست لها صفة ذميمة لكي ترتبط بها دلالة معاكسة.

2 - الفراش والجنادب :

وهما النوعان الآخران من الحشرات الواردان في هذه الأمثال. وقد ارتبطت دلالتهما بمعنى الكثرة التي تسير على غير هدى، وترمي بنفسها في هاوية النار، وقد عبّر عن ذلك الحبيب المصطفى ﷺ بلفظ «التقاحم» إذ قال : «إني مُمَسِّكٌ بِحُجَزِكُمْ مِنَ النَّارِ وَتَقَاحِمُونَ فِيهَا تَقَاحِمُ الْفَرَاشُ وَالْجَنَادِبُ وَيُوشِكُ أَنْ أُرْسَلَ حُجَزَكُمْ وَأَنَا فَرَطُ لَكُمْ عَلَى الْحَوْضِ فَتَرُدُّونَ عَلَيَّ مَعاً وَأَشْتَاتاً - يقول

(59) أمثال الحديث : 65.

(60) سورة النحل، الآيات: 68 و69.

جميعاً، فأعرفكم بأسمائكم وبسمائكم كما يعرف الرجل الغريبة من الإبل في إبله»⁽⁶¹⁾.

وقد أورد القرآن الكريم ذكر الفراش في تصوير أهوال يوم القيامة عند البعث في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ۖ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ۚ﴾⁽⁶²⁾.

أما الجنادب فلم يذكرها القرآن الكريم، وكان ورودها في حديث الرسول ﷺ معزراً لما قر في أذهان الناس من حقيقة تقاحم حشرات الجنادب في الحياة الدنيا.

ولم يرتبط ذكرهما بدلالة أخرى في هذا الكتاب. لأن هذا هو ما اشتهرتا به دون غيره من الصفات.

الفاظ النبات :

استخدمت ألفاظ النبات بدلالات مختلفة. وكان أكثر هذه الألفاظ استخداماً «النخل». وارتبط ذكرها بدلالات أبرزها:

1 - المنفعة وجلب الخير: إن النخلة ذات منفعة معروفة لدى كل عربي، إذ كانت عماد بنائه، ومكون أئانه. وأساس صناعته، وسبب استغلاله من الحر الشديد، وطعامه الرئيس، فكل جزء منها له فائدة معينة، لذا مُثِّلَ بها المؤمن الذي به يصلح المجتمع، فهو نافع في كل شيء، جاء عن رسول الله ﷺ قوله: «مثل المؤمن مثل النخلة أو النخلة إن ساورتها نفعك، وإن ماشيتها نفعك، وإن شاركتها نفعك»⁽⁶³⁾. فقد رُبط المؤمن بهذه الشجرة لتبين فائدته من خلال ظهور فائدتها ومعرفة السامع المتوسطة بذلك.

(61) م. ن: 30 - 31.

(62) سورة القارة، الآيتان: 4 و5.

(63) أمثال الحديث: 68. وجاء في الحديث «النخلة» أو «النخلة» أي واحدة منهما. وأرجح أن ما جاء ينطبق على النخلة أكثر لأنها في جميع أحوالها مفيدة حتى قبل أن تعطى ثمارها (التمر) ففي سعفها وجذوعها وكربها فائدة مما يمثل قوله ﷺ: «إن ساورتها نفعك وإن ماشيتها =

وجاء في حديث آخر: أخبروني بشجرة كالرجل المؤمن توتي أكلها كل حين بإذن ربها، لا يتحات ورقها ثم قال: هي النخلة⁽⁶⁴⁾ فهي دائمة النفع كما أن المؤمن دائم النفع لأهله ولجاره وللمجتمع أجمع.

2 - الادخار: فهي خير ما يدخر الإنسان من مال يومذاك ولا يخفى أثرها في الاقتصاد في الوقت الحالي. قال رسول الله ﷺ: «نعم المال النخل الراسخات في الوحل المطاعم في المحل»⁽⁶⁵⁾ فهي ترضى بأسوأ الأراضي وتعطي أفضل النتائج في أحلك الأوقات.

3 - القوة: حيث يقول رسول الله ﷺ: «مثل المؤمن القوي مثل النخلة ومثل المؤمن الضعيف كخامة الزرع»⁽⁶⁶⁾. فالؤمن القوي راسخ العقيدة ثابت الإيمان لا تعبت بإيمانه الأهواء والتيارات، ولا يخشى في الله لومة لائم، كما لا تهم النخلة كثرة الرياح وتغير أوقات السنة، فهي صلبة قوية دائمة الخضرة مرتفعة ذات فوائد متعددة.

أما المؤمن الضعيف فهو كخامة الزرع في ضعفها وميلانها وعبث الرياح بها، فإيمانه مهزوز لا يصمد أمام ما يتعرض له من مغريات وضغوط. فيغلبها مرة، وتغلبه مرات.

وقد كثرت الأحاديث الشريفة في النخل لارتباطها ببيان صفات المؤمنين الحقبة بجعلهم للمؤمنين إماماً؛ لأن أولى مهام الحديث الشريف كشف النقاب عن هذه الصفات وإبرازها.

خامة الزرع والأرزة المجذبة: جمع رسول الله ﷺ في حديث شريف نوعين من الشجر وضربهما مثلين للمؤمن والكافر حيث قال: «مثل المؤمن

= تفكك وإن شاركته نفعك» وليس هذا منطبقاً على النخلة التي تظهر فائدتها في نهاية عملها عندما تعطى العسل. وإن كنا لا نعلم لها فائدة تشارك بها غيرها من مكونات الطبيعة كالرياح مثلاً في نقل حبوب اللقاح.

(64) م. ن: 69.

(65) م. ن: 72.

(66) أمثال الحديث: 81.

كمثل الخامة من الزرع تفثيه الرياح تعدله مرة، وتقيمه أخرى حتى يأتيه أجله، ومثل الكافر كمثل الأرزة المجذبة على أصلها لا يقيمها حتى يكون انجعافها مرة واحدة⁽⁶⁷⁾.

قال أبو عبيد في تفسير ألفاظ الحديث: «الأرزة»: وهو شجر معروف بالشام، وقد رأيتُه يقال الأرز، واحدها أَرْزَة وهي تسمى في العراق (الصنوبر) والصنوبر ثمرة الأرزة، والمجذبة الثابتة في الأرض والانعجاف: «الانقلاب»⁽⁶⁸⁾.

وقال أبو عبيد أيضاً: «هذا فيما نرى أنه شبه المؤمن بالخامة التي تميلها الرياح؛ لأنه مُرْزَأ في نفسه وولده وماله، والكافر كمثل الأرزة التي لا تميلها الرياح. أي لا يرزأ شيئاً. وإن أَرْزَى لم يُؤْجَزْ عليه حتى يموت فشبه موته بانجعاف تلك حتى يلقي الله عزَّ وجلَّ بذنوبه»⁽⁶⁹⁾.

— السنبلة: وهي أيضاً كخامة الزرع في تشبيه ميلان المؤمن بها حيث قال رسول الله ﷺ: «مثل المؤمن مثل السنبلة تقوم أحياناً وتميل أحياناً»⁽⁷⁰⁾.

فالمؤمن متأثر بالظروف المحيطة به، فيميل أحياناً ويتوب أحياناً ويرجع إلى ربه فيقوم مرةً أخرى، وهذا راجع إلى إيمانه وهو في هذا أشبه بالسنبلة.

— الأترجة والنخلة والريحانة والحنظلة: جمع رسول الله ﷺ في حديث عن أصناف الناس أصنافاً من ثمرات الأشجار التي تنطبق صفاتها على من مثلت بهم. قال رسول الله ﷺ: «ومثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الأترجة طعمها طيب وريحها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمر طعمها طيب ولا ريح لها، ومثل الفاجر الذي يقرأ القرآن كمثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مرة، ومثل الفاجر الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة خبيث طعمها خبيث ريحها»⁽⁷¹⁾.

(67) م. ن: 82.

(68) م. ن: 83.

(69) م. ن: 83 - 84.

(70) م. ن: 82.

(71) أمثال الحديث: 87.

فاستخدم من ألفاظ النبات «الأترجة والتمرّة والريحانة والحنظلة» وجعلها في المواضع التشبيهية الموافقة لأحوال هذه الأصناف من الناس لتقريب صورهم إلى الأذهان نتيجة اقترانهم بها، وسأشير إلى هذا الحديث عند الحديث عن الصور الحسية.

المستوى الصوتي: إن للأصوات علاقات بمعانيها، تبرزها السياقات الداخلة فيها، قال جان كوهين: «إن علاقة الصوت والمعنى هي كما نعلم علاقة اعتبارية، غير أن هذا لا يصدق إلاً على الدليل المفرد، فبمجرد ما تنتقل إلى النسق تبرز المناسبة بين الصوت والمعنى»⁽⁷²⁾.

ولو استقرينا أحاديث الرسول ﷺ لوجدناها تفيض بالانسجام الصوتي والتناسق الموسيقي على الرغم من حرصه على التقليل من الأسجاع ونهيه المؤمنين عن تكلفها؛ كي لا يتشبهوا بالكهان، إلاً أن حديثه الشريف لم يخل من التجنيسات والأسجاع التي جاءت دون تكلف وقصد، ما جعل الأسماع تستعذبها، والأفهام تطلبها، لما لهذين اللونين البديعين من أثر في أداء المعنى زيادة على التنعيم الذي تحدثناه. قال عبد القاهر الجرجاني:

«إنك لا تجد تجنيساً مقبولاً، ولا سجعاً حسناً، حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه، وساق نحوه، وحتى تجده لا تبتغي به بدلاً، ولا تجد عنه جَوْلاً، ومن ها هنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه، وأحقه بالحسن وأولاه ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه، وتأهب لطلبه»⁽⁷³⁾.

فمن التجنيس قول رسول الله ﷺ «نعم المال النخل الراسخات في الوحل، المطاعم في المحل»⁽⁷⁴⁾.

وقد أدى الحديث معاني كثيرة بألفاظ يسيرة كان لموسيقاها دور فاعل في إيضاح ماهية النخلة، وبيان فوائدها. وكقوله الشريف في بيان أهمية الخيل:

(72) بنية اللغة الشعرية: 75.

(73) أسرار البلاغة: 10.

(74) أمثال الحديث: 72.

«الخیل معقود بنواصیها الخیر إلى يوم القيامة»⁽⁷⁵⁾ فقد تحقق الجنس الناقص في «الخیل والخیر» وكانت له فائدتان الأولى صوتية، ففيه تكرار للأصوات التي حدث بموجيها الجنس، وهي الخاء والياء وهو ما يحدث تنغيماً. والأخرى معنوية إذ تعززت من خلاله دلالة الخیر التي ارتبطت بلفظ «الخیل» دائماً، وقد أشرت إلى ذلك في المجالات الدلالية.

أما السجع فهو كثير وجاء في أحاديث قصيرة وأخرى طويلة نسبياً. أما ما جاء في القصيرة منها فقولہ الشريف: «عش حميداً والبس جديداً ومث شهيداً»⁽⁷⁶⁾. فقد تحقق السجع في الألفاظ حميداً وجديداً وشهيداً وكانت على وزن «فعليل». وتحقق التقسيم في العبارات:

عش حميداً/ والبس جديداً/ ومث شهيداً. لا سيما أن كل جملة حوت فعلاً بصيغة الأمر للفعل الثلاثي وفاعلاً مستتراً وجوباً، ومفعولاً به «فكانت أركان الجمل متوازنة صوتياً ومتساوية عددياً، وهو ما أدى إلى زيادة في النغم، وتقوية للجرس وإثراء للدلالة.

وأما الطويلة ففي قوله الشريف في الخيل واقتطع منه:

«والخیل لثلاثة: لرجل أجر ولآخر ستر، ولآخر وزر»⁽⁷⁷⁾. فقد جاء السجع في الألفاظ «أجر، وستر، ووزر» ليزيد من تنغيم الحديث ويثري دلالات أثر الخيل في مقتنيها، وأزره في ذلك التقسيم في العبارات: «لرجل أجر» و«لآخر ستر» و«لآخر وزر» وعمق من دلالاته.

جرس الألفاظ: الجرس: بفتح الجيم وكسرها يعني الصوت والنغمة، وجرس الحرف نغمته⁽⁷⁸⁾.

(75) م.ن: 151.

(76) م.ن: 159.

(77) م.ن: 37.

(78) ينظر: لسان العرب مادة «جرس» وقد كتب الأستاذ د. مامر مهدي هلال كتاباً مفيداً في هذا الباب اسمه «جرس الألفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي عند العرب»، وهو في الأصل رسالة دكتوراه.

وقد تميزت الأحاديث النبوية الشريفة بحسن اختيار الألفاظ ووضعها مواضعها، فقد قال الله تعالى عن رسوله الكريم: ﴿وَمَا يَتْلُقُ عَنِ أَمْرٍ﴾ (٧٩) «إِنْ هُوَ إِلَّا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّكَ» ﴿طَلَّمَ سَلِيدُ الْقَوَى﴾ (٨٠).

ويتحكم السياق في إيرادها. فحينما يريد رسولنا الكريم ﷺ حث المؤمنين على التواضع ونهيهم عن الترف المفرط يقول: «تعددوا واخششوا وامشوا حفاة» (٨٠).

فلفظنا «تعددوا واخششوا» تدلان بجريسيهما على الخشونة والتشقق. وكان للتكرار الحرفي لصوتي التاء والشين أثر في تعزيز دلالة الخشونة التي أراد الرسول ﷺ تأكيدها.

وفي سياق الحديث عن عذاب الله تعالى لمن لا يؤدي زكاة الإبل من ممتلكها يرد الحديث الشريف: «وما من صاحب إبل لا يؤدي زكاتها إلا يجاء بها يوم القيامة كأكبر ما كانت عليه، يبطح لها بقاع قرقر تطؤه بأظلافها وتنطحه بقرونها، ليس فيها عصفاء ولا جلهاء كلما مضت عليه أخراها ردت عليه أولاهها حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون» (٨١).

فالسباق سياق عذاب أخروي فتاسبه الإتيان بالألفاظ ذات الجرس القوي مثل «يبطح» قاع، قرقر، تطؤه، بأظلافها. وتنطحه بقرونها، وعصفاء، وجلحاء» التي دخلت في صور متحركة فالإبل ليست بحجمها الاعتيادي بل يجاء بها كأكبر ما كانت عليه. وصاحبها ليس واقفاً بل «ينبطح لها» واين؟ «في قاع قرقر» وحددت المواضع التي يوجه أذاها إليه حيث «تطؤه بأظلافها» و«تنطحه بقرونها» وحدد نوعها «فليس فيها عصفاء ولا جلهاء».

فهذا الوصف الشامل وهذا التحديد الدقيق المرافق للاختيار الدقيق للألفاظ أدى إلى إعطاء السامع صورة محددة المعالم واضحة غنية بدلالات

(79) سورة النجم، الآية: 3 - 5.

(80) أمثال الحديث: 159.

(81) م. ن. 36 - 37.

الأذى الكبير الذي توعد به الرسول الكريم ﷺ، وعزز وعيد الله تعالى في القرآن الكريم لمن لا يؤديون الزكاة. ويكتزون الذهب والفضة. حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم.

ففي الحديث تفصيل في الحكم. اتضح فيه حكم من لا يؤدي زكاة الإبل. وحث على أداء فرائض الله تعالى ومنها «الزكاة».

وعندما أراد النبي ﷺ الحديث عن يكسب المال من موارد غير حلال فتصير بعد ذلك في أسوأ مال، قال: «من أصاب مالا من نهاوش أذهب الله في نهابر»⁽⁸²⁾ قال عمرو بن الحصين: «يعني من أصابه في غير حله أذهب الله في غير حقه»⁽⁸³⁾.

فكان لاختيار لفظتي «نهاوش ونهابر» أثر كبير في تصوير عملية الحصول على المال «نهاوش» التي توحى بالأخذ بالقوة والعراك. وفنائه في «نهابر» التي توحى بضياحه وعدم القدرة على احتوائه. ولو حل محلها غيرهما من الألفاظ لما اتضح المعنيان وارتسمت صورتها في ذهن بهذا الشكل المؤثر.

أنواع الصور وأساليب بنائها:

تميزت صور أمثال الحديث بكونها حسية، والصور الحسية هي التي تدركها إحدى الحواس الخمس، كالصور البصرية والسمعية واللمسية والذوقية والشمية⁽⁸⁴⁾. وما ذاك إلا لأن رسول الله ﷺ أراد تقريب المعنويات، والأفكار الذهنية الجديدة الخاصة بالدين الحنيف إلى أذهان المؤمنين؛ حتى يتمكنوا من تصورها وتمثلها بشكل حسي.

وكان هذا موافقاً لما جاء في القرآن الكريم وسائراً على نهجه، فقد أراد

(82) أمثال الحديث: 160.

(83) م. ن: 160.

(84) ذكرت بالتفصيل في كتاب الصورة الفنية معياراً نقدياً للدكتور عبد الإله الصائغ: 406.

الله تعالى أن يتلمس المؤمنون بحسهم المعنويات المجردة، عن طريق ربطها بتلك الحسيات⁽⁸⁵⁾.

وقد رأى الرماني من قبل أن النسبة الكبرى من تأثير وسائل التصوير القرآنية المتمثلة في الاستعارات والتشبيهات ترجع إلى قدرتها على تقديم المعاني تقديماً حسياً⁽⁸⁶⁾.

وقد أكد الجرجاني أهمية الصور الحسية وارتياح النفوس إليها بقوله: «إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردّها في الشيء تُعَلِّمُهَا إِيَّاهُ إِلَى شَيْءٍ هِيَ بِهِ أَعْلَمُ، وَثَقَّتْهَا بِهِ فِي الْمَعْرِفَةِ أَحْكَمُ، نَحْوُ أَنْ تَقْلُهَا مِنَ الْمَقْلِ إِلَى الْإِحْسَاسِ، وَعَمَّا يَعْلَمُ بِالْفِكْرِ إِلَى مَا يَعْلَمُ بِالْاضْطِرَارِّ وَالطَّبْعِ، لِأَنَّ الْعِلْمَ الْمُسْتَفَادَ عَنْ طَرِيقِ الْحَوَاسِ، أَوْ الْمُرْكُوزِ فِيهَا مِنْ جِهَةِ الطَّبْعِ وَعَلَى حَدِّ الضَّرُورَةِ، يُفْضَلُ الْمُسْتَفَادُ مِنْ جِهَةِ النَّظَرِ وَالْفِكْرِ فِي الْقُوَّةِ وَالْإِسْتِحْكَامِ»⁽⁸⁷⁾.

ومن أهم مميزات التصوير الحسي:

1 - التشخيص: وهو «إسباغ الحياة الإنسانية على ما لا حياة له كالأشياء الجامدة، والكائنات المادية غير الحية»⁽⁸⁸⁾، فتنعكس عليها العواطف الآدمية، والخلجات الإنسانية، فتشارك بها آدميين، وتأخذ منهم وتعطي⁽⁸⁹⁾.

ويكون خصيصة من خصائص الاستعارة المكنية.

ومن أمثلته قول رسول الله ﷺ في نعت الصحاب:

(85) ينظر: السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية: 176 - 178.

(86) ينظر: التكت في إعجاز القرآن: 84، وأشار إلى الفكرة بشكل دقيق، وإلى جهود السابقين الدكتور جابر عصفور في كتابه: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي: 261 - 262.

(87) أسرار البلاغة: 180.

(88) المعجم الأدبي: 67، وينظر: النقد التطبيقي والموازنات: 287.

(89) ينظر: التصوير الفني في القرآن: 57، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: 58، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة: 299 - 300، شعر علماء الأندلس في القرن الرابع الهجري: 60.

«إن الله ينشئ السحاب فتتنطق أحسن النطق، وتضحك أحسن الضحك»⁽⁹⁰⁾ فأسبق رسول الله ﷺ الصفات الإنسانية كالنطق والضحك على السحاب لتكون صورتها أقرب إلى النفوس مما لو قال ﷺ على سبيل المثال: رعدما أحسن صوت، وبرقها أحسن ضوء. لا سيما أن التشخيصين وردا في صورتين حسيّتين:

الأولى: سمعية وهي: «تنطق أحسن النطق» والأخرى: بصرية في «تضحك أحسن الضحك» اختصرهما الحبيب المصطفى ﷺ بلفظ قصير كان شاهداً من شواهد إيجازه الذي يعجز غيره من البشر أن يأتوا بمثله.

ومنه أيضاً قوله الشريف: «معترك المنايا ما بين الستين إلى السبعين»⁽⁹¹⁾ فجعل المنايا بشراً يعتكرون فيما بينهم لتكون صورة مجيء المنية قريبة إلى الأذهان لذا جعل الاستعارة المكنية وسيلة في إبرازها.

2 - التجسيم: مصطلح عرفه القدماء، وتوسع فيه المحدثون.

أما القدماء: فأشاروا إليه بمثل قول الجرجاني عن الاستعارة: «إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جُسِّمت حتى رأتها العيون»⁽⁹²⁾.

وأما المحدثون: فأكثروا من طرقه في دراساتهم فعرف بأنه: «تحويل المعنوي المجرد من اللبوس، والحدود المكانية إلى حسيات ترى، أو تسمع، أو تلمس، أو تشم، أو تذاق»⁽⁹³⁾.

ومن أبرز أمثله في أمثال الحديث قول الرسول ﷺ: «الفت إليكم مكة أفلاذ كبدها»⁽⁹⁴⁾.

(90) أمثال الحديث: 154.

(91) أمثال الحديث: 61.

(92) أسرار البلاغة: 41.

(93) الصورة الفنية معياراً نقدياً: 417.

(94) أمثال الحديث: 61.

فأرانا مكة أماً تلقى بأولادها في خضم المعركة يوم بدر.

غير أن التشخيص والتجسيم قليلان في أمثال الحديث، لأن هذه الأحاديث تعتمد التشبيه التمثيلي الذي يفصل في المشهد لا الاستعارة التي تعتمد الإيجاز سبيلاً إلى التصوير المليء بالحركة.

أساليب بناء الصور:

لبناء الصور أسلوبان من أساليب التركيب⁽⁹⁵⁾:

1 - البناء المفرد.

2 - البناء المركب.

وقد وجد النوعان كلاهما في أمثال الحديث، غير أن الأول أقل من الثاني لأن طبيعة الأمثال تستدعيه وهذا ما سأيّنه في موضعه.

البناء المفرد: وتمثله الصورة البسيطة:

وهي الصورة التي تكون في أبسط نوع حيث تقدم تصويراً جزئياً، ولها دلالتها النفسية المستقلة في ذاتها، وهذا الاستقلال لا يعني عدم ارتباطها بالصور الأخرى بل هي على علاقة وطيدة بها، مثلها في ذلك مثل أحد أعضاء الجسم، مستقل وينفرد بخصائصه لكنه لا يحيا إذا عزل عن بقية أجزاء الجسم⁽⁹⁶⁾. وقد وردت في أمثال الحديث مثل هذه الصور إلا أنها أقل من الصور المركبة التي يحتاجها التمثيل ليعطينا تصوراً كافياً عما يراد التمثيل به. وطبيعة التمثيل تستدعي صوراً مركبة أطول من البسيطة المفردة وأكثر تعقيداً منها ومن أمثلة الصور البسيطة الواردة في هذا الكتاب قول الرسول الكريم ﷺ: «يا أيها الناس إنما أنا راحة مهداة»⁽⁹⁷⁾.

(95) ورد ذكرهما في كتاب: الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة: 42.

(96) ينظر: الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة: 42، والسور المدنية، دراسة بلاغية وأسلوبية: 188.

(97) أمثال الحديث: 29.

فكان التشبيه البليغ طريقاً لرسمها، فالرسول ﷺ كالرحمة التي تلف الناس وتشملهم برعاية الله تعالى، وتجلب لهم الخير. وكذلك رسول الله ﷺ أرسل هادياً ومبشراً ونذيراً لجميع الناس يهديهم سبل الرشاد ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذن الله.

وكقوله في هوان الدنيا وقد مرَّ بسخلة منبوضة: «أترُونَ هذه هانت على أهلها فوالذي نفسي بيده إن الدنيا أهون على الله من هذه على أهلها»⁽⁹⁸⁾ فشبّه (عليه الصلاة والسلام) هوان الدنيا على الله بهوان السخلة على أهلها، تحقيراً لشأن الدنيا قياساً بالآخرة. فصورة السخلة المنبوضة جسدت لنا بشكل حسي معنى هوان الدنيا على الله تعالى، مستخدماً بعض الألفاظ الدالة على الصورة البصرية وهي «أترُونَ» ليوجه الأنظار إلى شكلها فترسم بذلك صورة متخيلة لهوان الدنيا من خلال صورة النبد المرئية.

وصورة أخرى وردت في قول رسول الله ﷺ: «مثل المؤمن كمثل النحلة أكلت طيباً ووضعت طيباً»⁽⁹⁹⁾. إن ابتداء الصورة بلفظ «مثل» لم يغير من طبيعة كونها بسيطة، إذ تكونت من المشبه «المؤمن» والمشبّه به «النحلة» وأداة التشبيه «مثل» ووجه الشبه «أكلت طيباً ووضعت طيباً» فالتشبيه استكملت أركانه فهو إذن في أبسط أحواله. وأبسط تصويراته.

وقوله ﷺ: «مثل المؤمن الضعيف كخامة الزرع»⁽¹⁰⁰⁾ فالمشبّه والمشبّه به في التشبيهين مفردان. وقد تعرضت للحديث عنه عند مبحث المجالات الدلالية.

البناء المركب: وتمثله الصور المركبة:

وهي مجموعة من الصور البسيطة المتولفة، التي تستهدف تقديم عاطفة، أو فكرة، أو موقف، على قدر من التعقيد أكبر من أن تستوعبه صور

(98) م. ن: 56 - 57.

(99) م. ن: 65.

(100) أمثال الحديث: 81. وينظر على سبيل المثال لا الحصر الصفحات 68، 69، 82، 87.

«بسيطة»⁽¹⁰¹⁾. والربط فيها لا يتم بين طرفين بسيطين، بل يكون الطرفان متعددين، ومشككين علاقة تداخل، وتجاور، وتتابع سواء أكانت مادية حسية يغلب عليها تصوير الحركة والانتقال والتفاعل، أم مجردة فكرية أو نفسية⁽¹⁰²⁾.

وكان هذا النوع من الصور هو السائد في أمثال الحديث، لأن رسول الله ﷺ أراد تجسيم المعنويات والأفكار المجردة بصور مألوقة قريبة من أذهان المخاطبين، ومستقاة من واقعهم، وقد اشترك الحديث الشريف مع القرآن الكريم في أهم الدلالات المستقاة من هذا النوع من الصور وهي⁽¹⁰³⁾:

1 - ترسيخ المعاني الذهنية.

2 - توضيح الحالات النفسية.

3 - تصوير النماذج الإنسانية.

ترسيخ المعاني الذهنية: جاء الدين الإسلامي الحنيف بمصطلحات إسلامية، وأراد رسول الله ﷺ توضيحها بشكل حسي لتثبيتها في الأذهان، يبدو ذلك جلياً في قوله الشريف: «ضرب الله مثلاً صراطاً مستقيماً وعلى جنبي الصراط سور فيه أبواب مفتحة، وعلى تلك الأبواب ستور مرخاة، وعلى باب الصراط داع يقول: أيها الناس ادخلوا الصراط ولا تموجوا، ومن فوق الصراط داع ينادي، فمن أراد أن يفتح شيئاً من تلك الأبواب قال: ويحك لا تفتحه (فإنك إن تفتحه تلج)، فالصراط الإسلام، والستور حدود الله، والأبواب المفتحة محارم الله، والداعي القرآن، والداعي من فوق واعظ الله»⁽¹⁰⁴⁾. إذ تجسدت لنا معاني: «الإسلام، وحدود الله، ومحارم الله»، والقرآن الكريم، وواعظ الله «من خلال رسم صورة مركبة من صور بصرية مستوحاة من الوصف الدقيق للصراط، وسوره، والأبواب المفتحة فيه، والستور المرخاة، والصور السمعية

(101) الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة: 60.

(102) ينظر: جماليات الأسلوب، الصورة الفنية في الأدب العربي: 94 - 95.

(103) فصل في هذه الدلالات سيد قطب في كتابه: التصوير الفني في القرآن: 30 - 38.

(104) أمثال الحديث: 10.

المتكونة من صوت الداعي الواقف على باب الصراط وهو يقول: «ادخلوا الباب ولا تعوجوا».

وصوت الداعي الآخر الواقف فوق الصراط وهو ينادي على من يفتح الأبواب: «ويحك لا تفتح فإناك أن تفتحته تلجه». فكان لهذا التعدد في نوع الصور أثر في إغنائها بمزيد من الحيوية، لا سيما أن الحوار الذي فيها يشد السامعين لاستكمال رسم جوانبها. ويعد أن اكتملت والخيال جال في معالمها، ذكر رسول الله ﷺ لكل جزء منها ما يمثله من معنى، الأمر الذي يجعل الذهن يقطع المرسوم ليربطه بالمعنى، وفي ذلك أثر كبير في إبراز هذه المعاني وتثبيتها في الأذهان.

ومن المعاني الذهنية التي رَسَّخها الحديث الشريف معنى عدم الإفادة من العلوم على الرغم من وجود الشخص في مواضع تَلَقَّيْهَا، الوارد في الحديث الشريف: «مثل الذي يتكلم والإمام يخطب كمثل الحمار يحمل أسفاراً»⁽¹⁰⁵⁾. وقد أفاد رسول الله ﷺ من القرآن الكريم في هذا المثل إذ يقول تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْبَةَ ثُمَّ لَمْ يُحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾⁽¹⁰⁶⁾. حيث تعاونت مجموعة من الصور البسيطة في رسم صورة مركبة لحال من يحضر شعائر صلاة الجمعة بجسمه دون أن يعي قلبه ما تحويه خطبته من إفادة وتجسيد عدم استفادته على الرغم من استعداده، وحضوره، وانقطاعه عن أعماله الدنيوية.

وقد توضحت معالم هذه الصورة من خلال ربطها بصورة «الحمار الذي يحمل أسفاراً» التي تكونت من صور بسيطة أولها: صور تحمّل الحمار مشقة الحمل، حيث «إنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول»⁽¹⁰⁷⁾ والثانية: عدم تفرقه بينها وبين سائر الأحمال. والثالثة: عدم استفادته مما يحمل، فلا يأخذ منه سوى الثقل الذي يشق عليه ويكدّ جنبيه⁽¹⁰⁸⁾.

(105) أمثال الحديث: 91.

(106) سورة الجمعة، الآية: 5.

(107) (108) أسرار البلاغة: 90 - 91، وينظر: السور الملعنة دراسة بلاغية وأسلوبية: 191 - 192.

تصوير المناذج الإنسانية: ومن أبرزها صورة التلاحم الشديد بين المؤمنين الواردة في الحديث الشريف: «المؤمنون في توادهم وتراحهم كمثل الجسد إذا اشتكى شيء منه تداعى سائرُه بالسهر والحمى»⁽¹⁰⁹⁾.

فمن خلال هذه الصورة الحسية المركبة لتلاحم الجسد في تأثر جميع أجزائه إذا أصيب جزء منه، تنعكس صورة تماسك المؤمنين وشدة ترابطهم بروابط المحبة والتلاحم والألفة المعنوية المركبة التي ارتبطت بها. فكانت الصورة المعنوية مُشَبَّهًا والصورة الحسية مُشَبَّهًا به لكي تنعكس ظلال الحس على متاهات الذهن فتقيدها وتلبسها ثوباً حسيّاً يوضح معالمها. وهذا المعنى قد أكدته أحاديث أخرى وردت في هذا الكتاب منها: «المؤمن للمؤمنين كالبنيان يشد بعضه بعضاً»⁽¹¹⁰⁾. فكل مؤمن لبنة من لبنات بناء المجتمع الإسلامي المتماسك متمكنة من مكانها، ومساعدة لأخواتها في تمكثهن منه. وهو ما يجعل هذا البناء قوياً متيناً صامداً أمام أعاصير التحديات.

ومنها أيضاً تصويره (عليه الصلاة والسلام) المنافقين بقوله الشريف: «إن مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تكرر إلى هذه مرة وإلى هذه مرة لا تدري أيها تتبع»⁽¹¹¹⁾. فقد رسم لنا صورة لتخبُّط المنافقين بين الكافرين والمؤمنين، وسلوكهم المُتَلَوِّن الذي يُظْهِرُ خلاف ما يُبَيِّنُ وهم في حيرة من أمرهم من خلال هذه الصورة المركبة التي تكونت من الصور البسيطة.

صورة الشاة في تردها بين قطيعي الغنم المتكونة من:

أ - صورة كرها إلى القطيع الأول.

ب - صورة كرها إلى القطيع الثاني.

ج - صورة حيرتها وعدم استقرارها.

وهي صورة ملؤها التردد المستفاد من الألفاظ: «العائرة» «تكرر إلى هذه

(109) أمثال الحديث: 84.

(110)

(111) أمثال الحديث: 86. والعائرة: المفارقة لجماعتها.

مرة» وإلى هذه مرة» ولا تدري أيها تتبع». ليعكس لنا بالتالي صورة سلوك المنافقين، وقد تجسدت في القرآن الكريم بصور أوضحها: ﴿مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ﴾⁽¹¹²⁾. فمن خلال كلمة «مذبذبين» الحاوية لمعنى الاتصاف بالذبذبة وهي «حكاية صوت الحركة للشيء المعلق، ثم استعير لكل اضطراب وحركة»⁽¹¹³⁾ تصورت في أذهان المتلقين صورة المضطرب المتردد. قال الزمخشري: «ومعنى مذبذبين: ذبذبهم الشيطان والهوى بين الإيمان والكفر فهم مترددون بينهما، متحيرون، وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين أي إيذاء، ويدفع فلا يقر في جانب واحد»⁽¹¹⁴⁾ فكان في حديث رسول الله ﷺ توضيح للصورة القرآنية وإبراز لمعالمهما.

ومنها ما يصور حالات إنسانية تدخل الكناية في رسمها كما في قول رسول الله ﷺ: «من خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنزل، ألا إن سلعة الله غالية ألا إن سلعة الله هي الجنة»⁽¹¹⁵⁾.

وقد علق الرامهرمزي تعليقاً يكشف روعة تحليله للنصوص حيث قال:

.. هذا من أحسن كناية وأوجزها، وأدلها على معنى لا يتعلق بشيء من لفظه، ومعناه: من خاف النار جدّ في العمل ومن جدّ في العمل وصل إلى الجنة، فجعل خائف النار بمنزلة المسافر الذي يخاف فوت المنزل فيرحل مدلجاً، والإدلاج السير من أول الليل، وجعلت غالية لشرفها وسروها ولأنها لا تنال بالهويناء، والتقصير؛ إنما تنال بمجاهدة النفس ومغالبة الهوى وترك الشهوات»⁽¹¹⁶⁾.

(112) سورة النساء، الآية: 143.

(113) لغة المنافقين في القرآن: 1/ 185. ووصفهم سبحانه بالتردد في قوله سبحانه: ﴿فَهُمْ فِي رَيْبٍ مِّنْهُم بِأَرْبَعِينَ﴾ التوبة: 45.

(114) الكشف: 1/ 307.

(115) أمثال الحديث: 125.

(116) م. ن: 125.

أنواع الصور الحسية :

إن أكثر الصور الحسية المستخدمة في أمثال الحديث الصور البصرية؛ لأن الله تعالى حين خلق الإنسان جعل لحاسة البصر النصيب الأوفر بين الحواس الأخرى في إمداد الإنسان بالصور، وتؤكد الدراسات الحديثة حول التلفزيون الذي يخاطب العين والأذن، والراديو الذي يخاطب الأذن فحسب... إن نسبة ما نستمدّه من معلومات عن طريق الإبصار تبلغ تسعين بالمئة، أما العين والأذن فتَمَدِّنا بثمان وتسعين بالمئة، وتبقى درجتان لبقية الحواس⁽¹¹⁷⁾. وقد وافق الحديث الشريف القرآن الكريم في ذلك فكانت كثرة هذه الصور موافقة لما جبل الله عليه الطبيعة البشرية⁽¹¹⁸⁾. ﴿صَبَقَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صَبَقَةً﴾⁽¹¹⁹⁾.

الصور البصرية :

– الصور اللونية: وهي أكثر الصور البصرية استخداماً في أمثال الحديث وأكثر الألوان المستخدمة اللون الأخضر، لما له من دلالة على الخير والرجاء والجمال والخصوبة⁽¹²⁰⁾.

ومن المواضع التي ورد فيها ذكر هذا اللون قول رسول الله ﷺ: «أما بعد فإن الدنيا خضرة حلوة وإن الله عز وجل مستخلفكم فيها فناظر كيف تعملون، ألا فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء»⁽¹²¹⁾. فالألفاظ التي وصفت بها الدنيا تدل على تحسينها وتجميلها وهي «خضرة، وحلوة» لتزيينها في ذهن المسلم وإرشاده إلى طريق الخير فيها، لا سيما أن هذا المجال خلق لخدمة بني آدم وسُخِّرَ لهم لينظر الله أعمالهم فيجزئهم إن خيراً بغير، وإن شراً بشراً، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَمْلِكْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾⁽¹²²⁾ وَمَنْ يَمْلِكْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ⁽¹²³⁾ ويحذّرهم

(117) الصورة والبناء الشعري: 30.

(118) ينظر السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية: 195.

(119) سورة البقرة، الآية: 138.

(120) اللغة في شعر أبي تمام: 940، مجلة عالم الفكر، مج 16، ع 4.

(121) أمثال الحديث: 48.

(122) سورة الزلزلة، الآية: 7 – 8.

مما يسقطهم في الهاوية، ملاذ الدنيا التي تطوي خلفها صنوف الشر، والنساء اللواتي إن لم يتَّيَّنَ الله كُفَّ عوناً لإبليس على المؤمنين. وفي ذهن كل مسلم الصورة الأجمل لجنة الخلد التي وَعَدَ المتقون التي فيها من الملاذ أضعاف الملاذ التي عرف عنها المؤمنون في الدنيا.

وقد يطول المثل الذي دخلت ألفاظ اللون فيه ليرسم لنا صورةً متركة طويلة مليئة بالوصف والحوار، ومؤذنة بالترقُّب كما في قوله الشريف: «إنما مثلي ومثلكم كمثلي قوم سلكوا مفازة غبراء لا يدرون ما قطعوا أكثر أو ما بقي منها، فحسرت ظهورهم ونفذ زادهم وسقطوا بين ظهري المفازة فأيقنوا بالهَلَكَة، فبيناهم كذلك إذ خرج عليهم رجل في حُلَّةٍ يقطر رأسه فقالوا: إنَّ هذا لأحدث عهد بريف فأنتهى إليهم فقال: يا هؤلاء ما شأنكم؟ فقالوا: ما ترى كيف حسرت ظهورنا ونفذت أزودنا بين ظهري هذه المفازة، لا ندري ما قطعنا منها أكثر أم ما بقي فقال: ما تجعلون لي إن أوردتكم ماءً رواءً ورياضاً خُضْراً؟ قالوا: حكمك، قال: تعطوني جهودكم وموائيقكم ألا تعصوني ففعلوا فمال بهم فأوردهم ماءً رواءً ورياضاً خُضْراً فمكَّ يسيراً ثم قال: هَلُمُّوا إلى رياضٍ أعشب من رياضكم هذه وماءٍ أروى من مائكم هذا، فقال جلُّ القوم: ما قدرنا على هذا حتى كدنا ألا نقدر عليه، وقالت طائفة منهم: أَلَسْتُمْ قد جعلتم لهذا الرجل جهودكم وموائيقكم ألا تعصوه، قد صدقكم في أول حديثه فأخّر حديثه مثل أوله، فراح وراحوا معه، فأوردهم رياضاً خُضْراً وماءً رواءً، وأتى الآخرين العدو من ليلتهم فأصبحوا ما بين قتيل وأسير»⁽¹²³⁾ فتكونت جزئياتها من مجموعة من الصور البصرية والسمعية، كان اللون الأخضر مكوناً لقسم من صورها البصرية، وقد تكرر ذكره في جملة «أوردتكم ماءً رواءً ورياضاً خُضْراً» ثلاث مرات ليرمز للخير والنماء، لا سيما أن الماء موصوف بكونه (رواء) والرياض بأنها «خضر» ثم وصفت بأنها (أعشب) والماء (أروى) لتقابل معاني الجذب والهلاك التي ترمز إليها جملة «قوم سلكوا مفازة غبراء» الموصوفة بعدم معرفة ابتدائها وانتهائها. فكان للسياق الذي ورد فيه اللون الأخضر أثر في تعزيز هذه الدلالة.

(123) أمثال الحديث: 57 - 58.

أما إذا كان هذا اللون واقعاً في سياق يشوّه صورة الموصوف به فإن رمزية اللون تتغير إلى المعنى المعاكس كما في قوله رسول الله ﷺ: «إياكم وخضراء الدمن، قيل: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في منبت السوء»⁽¹²⁴⁾ إذ تغيرت هنا رمزية اللون الأخضر من التحبيب إلى التنفير لاقترانه بلفظ التحذير «إياكم» وبلغظ «الدمن» الذي تأنف منه النفس وتتقزز، لا سيما أن رسول الله ﷺ جعل الحديث مجازاً دون تفصيل وهو ما أثار تساؤل المسلمين: «وما خضراء الدمن؟» الذي أجاب عنه الحبيب المصطفى ﷺ بقوله: «المرأة الحسناء في منبت السوء».

وقد تحوي بعض أمثال الحديث تصريحاً، وتضميناً لألفاظ الألوان كما في الحديث الشريف في نعت السحاب الذي ورد عن موسى بن محمد بن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: «كان عند النبي ﷺ في يوم دجن فقال النبي ﷺ: «كيف ترون بواسقها؟ قالوا: يا رسول الله ما أحسنها! وأشد تمكناها! قال: فكيف ترون جونها؟ قالوا: يا رسول الله ما أحسنه وأشد سواده قال: فكيف ترون بروقها أخفوا، أو ميضاً، أم يشق شقاً؟ قالوا: يا رسول الله بل يشق شقاً! فقال رسول الله ﷺ: الحياء أي جاءكم الحياء. فقال أعرابي: يا رسول الله ما رأيت الذي هو أفصح منك، فقال النبي ﷺ: وما يمتني وقد نزل القرآن بلسان عربي مبين»⁽¹²⁵⁾.

فقد استخدم رسول الله ﷺ الاستفهام أداة للكشف عن جوانب الصورة فقد سألهم عن دقائق السحاب وما يصاحب هطول المطر الغزير؛ لتكون إجاباتهم التي حوت أسلوب التعجب بصيغة «ما أفعله» في «ما أحسنها وأشد تمكناها» و«ما أحسنه وأشد سواده»، وانتقاء الوصف الأشد إبرازاً لخصائص اليوم المطير سبيلاً لرفع النقاب عن مَعْلَم تلك الصورة المتحركة وإبرازها بألوانها

(124) م. ن. 126.

(125) م. ن. 155 - 156، الدجن: «ظل الغيم في اليوم المطير وأدجن يومنا وادجوجن إذا أظب فأظلم» لسان العرب مادة دجن. وبواسق السحاب: «ما استطل من فروعها» لسان العرب مادة بسق، والجون: هو «الأسود اليمومي» لسان العرب مادة (جون).

المتقابلة. إذ حوت ألفاظاً دالة على الألوان مثل «دجن، وجون، وبرق» وجعلها في سياقات تدل على شدة حلقة سوادها، وبالمقابل إبراز شدة لمعان البرق، وألفاظاً حددت مقدار هذا اللون مثل «حفاً، ووميضاً ويشق شقاً» لتبين مقدار ضياء البرق وجعله بأعلى درجة من درجاته، لذا اختير له «بل يشق شقاً» لأنه الأكثر إضاءة، وألفاظاً مُصرِّحةً بلفظ اللون مثل «سواده» التي جعلت مضافاً إلى لفظ «أشد» لتركيز هذه الصفة.

فقد تبين لنا مما مرَّ أن رسول الله ﷺ انتقى ألفاظ الحديث، وانتقى الأسلوب الأمثل لرسم معالم الصورة، واختار أفضل الأوضاع وأكثرها إبرازاً لتركيز اللون ليكون سبيلاً لإبراز جمال اللون المقابل له فحلقة ذلك اليوم أبرزت شدة إضاءة برقه الذي شق إضاءته شقاً وسط الظلام المخيم. وهذا ما جعل الأعرابي يدي إعجابه من فصاحة الحبيب المصطفى ﷺ: «ما رأيت الذي هو أفصح منك».

الصور اللوقية: تُعنى الصور الذوقية بإبراز طعوم الأشياء وتحوي من الألفاظ ما يدل على طيب المذاق وخبثه مثل «طيب، حلو، خبيث، مُرّ، ... إلخ» وقد تأتي هذه الصور منفردة، وقد تأتي ممتزجة مع صور أخرى كالصور الشمية مثلاً. فمما جاءت منفردة قول رسول الله ﷺ: الذي نقله ابن عمر إذ قال: «كنت عند النبي ﷺ وهو يأكل جَمَاراً فقال: إن من الشجر كالرجل المؤمن فأردت أن أقول هي النخلة فنظرت في وجوه القوم فإذا أنا أخذتهم فقال رسول الله ﷺ هي النخلة»⁽¹²⁶⁾.

فقوله الشريف: إن من الشجر كالرجل المؤمن إشارة إلى طيب مذاق الجمار لأنه أشار في أحاديث أخرى إلى طيب المؤمن وكثرة منافعه مثل قوله: «مثل المؤمن مثل النخلة أكلت طيباً ووضعت طيباً»⁽¹²⁷⁾ وفي هذا الحديث أيضاً إشارة إلى طيب مذاق العسل الذي انعكس إلى طيب ما يدخل المؤمن من الرزق

(126) أمثال الحديث: 69.

(127) م. ن: 56.

الحلال، وطيب ما يخرج منه من الصدقات المباركات، ومن العمل الذي يتقنه المؤمن فيؤتي ثماره مباركاً وتاماً.

وفي الحديث الذي أخذت بشرحه من عناصر الشد والتشويق ما يجعل المتلقي متفاعلاً مع النص، حتى إذا أتمه وجد ما كان يبحث عنه حاضراً وهو قوله «هي النخلة». وقد أشرت إلى فضائلها عن الحديث عند المجالات الدلالية.

ومما جاء من الصور الذوقية ممتازاً بالصور الشمية قوله (صلوات الله وسلامه عليه): «مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الأترجة طعمها طيب وريحها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة طعمها طيب ولا ربح لها، ومثل الفاجر الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مر، ومثل الفاجر الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة خبيث طعمها خبيث وريحها»⁽¹²⁸⁾.

والملاحظ أن رسول الله ﷺ قد اختار من النباتات ما تلائم طعومها وروائحها صفات الناس الذين ارتبطوا معها وتمثلوا بخصائصها فبدت خصالهم واضحة من خلال هذا الربط الدقيق، فعندما قرن صلوات الله وسلامه عليه المؤمن الذي يقرأ القرآن بالأترجة أراد إبراز صورته النافعة في كل شيء ظاهره وباطنه، فالقرآن الكريم صقل شخصيته وظهر آثار ذلك على أعماله، فبصلاح سريره صلح ما ينبثق عنها من أعمال، فعبر عن الظاهر بالريح وعن الباطن بالطعم.

وكان في مقابلها صورة الفاجر الذي لا يقرأ القرآن التي مثلها الحبيب المصطفى ﷺ بصورة الحنظلة، ذات الطعم الخبيث والريح الخبيثة. وعلى هذا الأساس، وبهذا اللفظ فسرت الآية الكريمة ﴿وَمَثَلُ كَثِيرٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ﴾⁽¹²⁹⁾ فالشجرة الخبيثة هي الحنظلة⁽¹³⁰⁾.

أما صورة المؤمن الذي لا يقرأ القرآن، والفاجر الذي يقرأ القرآن فمثلتهما

(128) أمثال الحديث: 87.

(129) سورة إبراهيم، الآية: 26.

(130) هذا ما قاله شعيب بن الحبحاب عن أنس بن مالك (رض) ينظر: أمثال الحديث: 72.

نبتان متقابلتان في الصفة الأولى هي التمرة التي طاب مذاقها ولا ريح بها فكذلك المؤمن الذي تصلح سريرته ولا يصقل هذا الصلاح بكثرة قراءة القرآن وتدبر آياته. والثانية هي الريحانة التي طاب ريحها وخبث طعمها، وكذلك الفاجر الذي ساءت سريرته، وهو يقرأ القرآن الكريم لكن قراءته لم تستطع أن تصلحه وتجعله مع المؤمنين. فما يصدر منه من قراءة تجمل صورته لكنها لم تؤثر فيه.

ولاحظنا في هذا الحديث الشريف أن الصور الأربع حوت صوراً ذوقية وشمية لا يمكن فصلها، لأنها اعتمدت في الأساس على وجودهما معاً، ولم تكن كل صورة قائمة بنفسها، فكانت الصور الشمية تمثل ظاهر الأشخاص المقترنين بها، والصور الذوقية تمثل باطنهم. والحديث قائم على إبراز هذه المزاوجة بين الظاهر والباطن.

وقد ترد ألفاظ الصور الذوقية كلفظ «الأطيب» مثلاً ولا تشكل صوراً مؤثرة إنما وردت في معرض بيان فائدة طعام ما. كما في قوله الشريف ﷺ شارحاً لفظ الأطيبين: «ذاتك الأطيبان التمر واللبن»⁽¹³¹⁾ ولن أتوسع في مثل هذا لأنني قصدت إبراز الصور الذوقية الأكثر خيالاً والأدخل في باب التصوير مجالاً.

الصور الشمية: استخدم رسول الله ﷺ الصور الشمية في إيضاح الصفات، كصفة القرآن الكريم، وصفة المجلس الصالح، ونقيضة المجلس الطالح وبيان صفات أصناف الناس الذين مثلوا بمجموعة من النباتات انعكست صفاتهم من خلال ربطهم بها.

فقال رسول الله ﷺ عن القرآن الكريم: «إن القرآن كجواب ملائمة مسكاً ثم ربطت على فيه فإن فتحته فاح لك ريحه وإن تركته كان مسكاً مرفوعاً فكذلك مثل القرآن إن قرأته أو كان في صدرك»⁽¹³²⁾.

فقد حوى الحديث ألفاظاً شمية أمثال «مسك، فاح، ريحه» دخلت في

(131) أمثال الحديث: 158.

(132) م. ن: 88 - 89.

صورة عكست ماهية القرآن الكريم وعظيم فائدته بفقرائه تتوضح آيات إعجازه التي مثلتها صورة الجراب الذي قُتِحَ فوه ففاحت رائحته . وإن حُفِظَ في الصدور دون أن يُقرأ على الملاء كان كالجراب المملوء مسكاً الذي رُبِطَ فوه فاحتفظ بالمسك دون أن تذهب رائحته سدى .

وبرزت صورتنا الجليس الصالح، وجليس السوء من خلال الصورتين الشَّمَّيتَيْن اللتين حواهما حديث رسول الله ﷺ: «مثل الجليس الصالح مثل العطار إن لم يصبك من عطره أصبت من ريحه، ومثل الجليس السوء مثل الكير إن لم يحرق ثوبك أصابك من ريحه»⁽¹³³⁾.

وروى رواية أخرى: «مثل الجليس الصالح مثل العطار إن لم يحذك من عطره أصابك من ريحه، ومثل الجليس السوء كمثل صاحب الكير إن لم يصبك من شراره أصابك من ريحه»⁽¹³⁴⁾.

ففي الصورة الأولى رسمت صورة شمّية فقط هي صورة العطار الذي إن لم يوضع من عطره أخذت الملابس من رائحة محله . وفيها من الألفاظ الدالة على الصورة الشمّية أمثال: «العطار، وعطره، ريحه».

أما الصورة الثانية فحوت صورتين الأولى بصرية وهي صورة احتراق الثوب . والآخرى شمّية: هي «أصابك من ريحه» . وتلوح من خلالهما صورة لونية ناتجة عن الدخان الأسود المتصاعد من صاحب الكير، ومن حريقه لملايس من دخل دكانه .

وكان التقابل الجعلي مبرزاً لصفات هذين الجليسين المتقابلين . وقد أشرت عند الحديث عن الصور الذوقية إلى أربع صور شمّية تداخلت فيما بينها في حديث شريف لتبرز صفات أربع فئات من الناس من خلال ذكر مجموعة من النباتات التي تتميز بطيب الطعم والرائحة أو بخبثهما أو بطيب أحدهما وخبث الآخر .

(133) م. ن. 88.

(134) م. ن. 119.

وكلما زاد عدد الصور الداخلة في رسم صورة كلية وتعدد نوعها زاد إبداع وجمال الصورة الكلية. يتمثل ذلك في رسول الله ﷺ في نعت الجنة: «عن أسامة بن زيد قال: سمعت رسول الله ﷺ وذكر الجنة فقال ألا مشتري لها، هي ورب الكعبة ريحانة تهتر، ونور يتلألأ، ونهر يطرد، وزوجة لا تموت، في حبور ونعيم مقيم أبداً»⁽¹³⁵⁾.

فألفاظ هذا الحديث قليلة برزت من خلالها معاني جليلة تعاونت الصور البصرية المتحركة مع الصور الشمية في رسم صورة لجنة الخلد التي وعد المتقون. وفي الحديث إشارات لصور قرآنية كريمة وردت في سور عظيمة وضحت معالم تلك الجنان التي فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

فالنور الذي يتلألأ أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ سَعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَإِثْمَانِهِمْ يُشْرِكُكُمْ أَيَّامٌ جَنَّتْ جَنَّتْ مِنْ حَيْثُ الْأَنْهَارُ﴾⁽¹³⁶⁾.

ونهر يطرد: أشارت إليه الآية الكريمة السابقة، والآيات الأخرى التي ترسم صورة للجنة إذ كلما ذُكرت ذُكر جريان الأنهار من تحتها⁽¹³⁷⁾. وقد فصلت الآية الكريمة التالية في ذكر أنهار الجنة: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَمْ يَكُن فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾⁽¹³⁸⁾.

وقد فصل القرآن الكريم في ماهية الزوجة في الجنة فالنساء فيها: ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾⁽¹³⁹⁾ كَأَمْثَلِ الذَّوْلِيِّ الْمَكُونِ⁽¹⁴⁰⁾ وهن ﴿حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾⁽¹⁴¹⁾.

(135) أمثال الحديث: 145.

(136) سورة الحديد، الآية: 12.

(137) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: سورة البقرة، الآية: 25، سورة آل عمران، الآيات: 15،

136، 195، 198. سورة النساء، الآيات: 13، 57، 122. سورة المائدة، الآيات: 12، 85،

119. سورة الأعراف، الآية: 43. سورة التوبة، الآية: 72.

(138) سورة محمد، الآية: 15.

(139) سورة الواقعة، الآية: 22.

(140) سورة الرحمن، الآية: 72.

وقال سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾⁽¹⁴¹⁾ فهؤلاء النسوة متجددات الجمال لا يجد الشيب لشعورهن سيلاً ولا الهرم لوجوههن طريقاً. فلا الموت يفنيهن ولا طول الحياة يغير من نضارتهن وهنَّ ﴿عَرَبًا أَزْكَاءَ﴾⁽¹⁴²⁾.

وبعد أن فصل في آلاء الرحمن يوم القيامة أجمل ذلك وزاد عليه بقوله: «في حبور ونعيم مقيم أبداً».

وقد أورد الحديث الألفاظ منكرة في «ريحانة، ونور، ونهر، وزوجة، وحبور، ونعيم» ليشمل كل ما يخطر على البال من الأنواع التي يتناها المرء من هذه النعم، ولو عرفت لتحددت، ولما تهيأ للخيال هذا المجال الرحب من التصور الذي يوفره التنكير.

وكان للفظ «أبداً» دور في إسباغ الاستمرارية وعدم الانقطاع، وتوكيد لمعنى «مقيم» الذي وصف به (نعيم).

وهنا يبرز دور السياق في إنتاج الدلالة، فبينما كانت لفظة «الريحانة» الواردة في الصور الذوقية - التي عرضت لها سابقاً قد دخلت في وصف من تعجبك رائحته ولا يعجبك داخله وطعمه التي قرنت بصورة «الفاجر الذي يقرأ القرآن» كانت لفظة (ريحانة) ها هنا توحى بنشر العطور الطيبة التي تفوح من الجنان؛ إذ اقترنت بألفاظ «نور يتلألأ، ونهر يطرد، وزوجة لا تموت، في حبور ونعيم مقيم» فهذا الاقتران أبعد عن الأذهان الطعم المر للريحانة وتعزز معنى الرائحة الطيبة من خلال الوصف «تهتز» لتكون أكثر نشراً للعطور فمن خلال هذا الاهتزاز تنتشر الرائحة الذكية العطرة في جميع أنحاء الجنة كما أنه أضفى على الصورة حركة الاهتزاز التي عززت من إبداع الصورة الكلية.

وقد جعل الراهزمزي للجنة مبحثاً صغيراً سماه «في نعت الجنة»⁽¹⁴³⁾.

(141) سورة الدخان، الآية: 54.

(142) سورة الواقعة، الآيتان: 37 و38.

(143) أمثال الحديث: 145.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة الممتعة مع أمثال الأحاديث النبوية التي تغلب العقول بروعة معانيها، وسمو مراميها، استخلصت نتائج كان من أهمها:

1 - أنَّ رسول الله ﷺ كان يختار كلماته اختياراً دقيقاً، فكل كلمة وضعت موضعها المناسب بحيث لو استبدلت بها أخرى لاختل النظم، وتغير المعنى، ولما بدت الصور المتألّفة منها بهذا الشكل الذي وردت فيه.

2 - أنَّ الأحاديث النبوية الشريفة سارت على نهج القرآن الكريم في إيضاح المعنويات، وربطها بصور حسية تقرب ما بعد عن الأذهان بجعله ماثلاً للعيان. وهذا ما يوافق أنس النفس الإنسانية. وهذا ما يبيته بشكل واضح في مبحث «أنواع الصور وأساليب بنائها».

وعلى هذا الأساس نفسر خلو الأحاديث الشريفة من تشبيه الحسي بالمعنوي، لذا كثرت فيها الصور الحسية.

3 - أنَّ أظهر الصور الحسية الصور البصرية، وأظهر الصور البصرية الصور اللونية، وأكثر الصور اللونية استخداماً اللون الأخضر لما له من دلالة على الخير والبركة والنماء، وقد تأتي الصور البصرية منفردة وقد تشترك مع صور حسية أخرى كالصور الذوقية والشمية والسمعية، وأقل هذه الصور الصور اللمسية.

4 - إفادة الرسول ﷺ من تفصيل القرآن الكريم في قسم من صوره، وأظهر هذه الصور صورة الجنة؛ لذا أجملت تفصيلاتها في الأحاديث الشريفة الواردة ضمن أمثال الأحاديث.

5 - أنَّ لهذا الكتاب فائدة كبيرة، فقد كشف النقاب عن شخصية الراحل المرمي العلمية التي أبرزها من خلال شرحه للأحاديث الواردة، وبيانه لتفسير كثير من الكلمات الواردة خلالها، لا سيما أنه شاعر، انعكس خياله الشعري على نشاطه العلمي، واتضح اطلاعه الواسع على ديوان العرب وهو الشعر من خلال الاستشهادات الكثيرة بالشعر العربي.

- القرآن الكريم.
- الأدب الأندلسي في الفتح حتى سقوط غرناطة 92 - 897هـ، د. منجد مصطفى بهجت، مديرية دار الكتب للطباعة، الموصل 1988م.
- أسرار البلاغة للشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني. تحقيق هـ. ريتز، مطبعة وزارة المعارف، إستانبول 1954م. أعادت طبعه بالأوفست مطبعة المثني - بغداد، ط2، 1399 - 1979م.
- أمثال الحديث: للمقاضي أبي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الراهمريزي ت360هـ - تحقيق - أمة الكريم القرشية، مطابع الحيدري - حيدر آباد الدكن (باكستان) 1388 هـ - 1968م.
- الأمثال في القرآن الكريم، الدكتور محمد جابر الفياض، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988م.
- بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ترجمة محمد الولي، ومحمد العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1986م.
- تذكرة الحفاظ: لأبي عبد الله شمس الدين الذهبي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط4، د.ت.
- التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، بيروت، دون ذكر اسم المطبعة، (د.ت).
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، حققها وعلق عليها محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر (د.ت).
- جرس الأنفاظ ودلالاتها في البحث البلاغي والنقدي عن العرب د. ماهر مهدي هلال، دار الرشيد للطباعة، بغداد، 1980م.
- جماليات الأسلوب، الصورة الفنية في الأدب العربي، د. فايز الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1411هـ - 1990م.
- الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة منذ عام 1948 - 1975م، دراسة نقدية، د. صالح أبو إصبع، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979م.
- سنن أبي داود، الإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، 275هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، صيدا - بيروت، د.ت.
- سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام الشندي، دار الجيل بيروت، دار الحديث، القاهرة، 1407هـ - 1987م.

- السور المدنية دراسة بلاغية وأسلوبية، د. عهود عبد الواحد عبد الصاحب العكيلي، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة، جامعة بغداد - العراق 1418هـ - 1997م.
- سير أعلام النبلاء: الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت748هـ، أشرف على التحقيق شعيب الأنزوط، تحقيق أكرم اليوشي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ - 1983م.
- شعر علماء الأندلس في القرن الرابع الهجري، اتجاهاته، وسماته كريم عبد الواحد التصراوي، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة الكاتبة، كلية التربية الأولى، جامعة بغداد، 1411هـ - 1990م.
- صحيح البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، بيروت، بغداد، 1986م.
- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983م.
- الصورة الفنية في المثل القرآني، د. محمد حسين علي الصغير، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، 1981م.
- الصورة الفنية معياراً نقدياً، د. عبد الإله الصائغ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م.
- الطبعة في القرآن الكريم، الدكتور كاسد ياسر الزيدي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، العراق، 1980م.
- الفهرست، لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوراق، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1390هـ - 1971م.
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وحيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام محمود بن عمر الزمخشري، ت528هـ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1354هـ.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، للعلامة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة، ت1067هـ، مج2، دار الفكر، بيروت، 1402 - 1982م.
- لسان العرب لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت711هـ) نسخة مصورة على مطبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).
- اللغة في شعر أبي تمام، د. فهد عكام، بحث في مجلة عالم الفكر، مج16، ع4.
- لغة المناقبين في القرآن، د. عبد الفتاح لاشين، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ - 1985م.
- المعجم الأدبي، جبور عبد النور، بيروت، ط1، 1979م.

- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، 1979م.
- النقد التطبيقي والموازنات، د. محمد الصادق عفيفي، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1987م.
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، لأبي منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري، شرح وتحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1403هـ - 1983م.

سلسلة من المؤلفات

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
بحررها أساتذة متخصصون

إفتاء

الدكتور زياد الدبيبة الأديبي

الإفتاء: جواب السائل عما يشكل عليه من حُكم أو أمر. ومنه المفتي، لأنه يزيل الإشكال عن المستفتي ويوضح له الحكم⁽¹⁾.

والاستفتاء: طلب الفتوى لمعرفة الحكم. ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلْبَةِ﴾⁽³⁾.

وتأتي الإفتاء ويراد بها الفتوى أو الفتيا. يقال: استفتيت العالم في المسألة، فأفتاني إفتاء، وفتيا، فهما اسمان موضوعان في موضع الإفتاء⁽⁴⁾.

وجمع الفتيا: فتاً على وزن (فَعَلَ) وجمع الفتوى: فتاوى بفتح الألف⁽⁵⁾.

وتأتي الفتوى ويراد بها تعبير الرؤيا وتفسيرها. يقال: أفتيت فلاناً في رؤيا

(1) انظر اللسان، والصاحح والقاموس مادة (فتي) وعمدة الحفاظ 3/1952.

(2) سورة النساء، الآية: 127.

(3) سورة النساء، الآية: 176.

(4) انظر الفخر الرازي، مفاتيح الغيب 1/62.

(5) المصادر السابقة.

رأها، إذا عبرتها له. ومنه قوله تعالى: في قصة يوسف عليه السلام: ﴿أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾⁽⁶⁾.

ثم قوله: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتَنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ يِمَانٍ﴾⁽⁷⁾.

والمفتي أيضاً: مكيال معين. قال الأصمعي: إنه مكيال هشام من هبيرة. وقال ابن الأعرابي: المفتي: قدح الشطار. وقد أفتى الرجل إذا شرب به فهو مفتي.

كما يأتي الإفتاء بمعنى الخصومة والجدل. يقال: تفتى القوم إذا تخاصموا. ومنه الحديث الشريف: «إن قوماً تفتاتوا إليه»⁽⁸⁾.

والإفتاء في الشرع: إظهار الحق وبيانه.

والاستفتاء: طلب معرفة حكم الله في النازلة.

والفرق بين فتوى المفتي وحكم القاضي: أن حكم القاضي ملزم يجب تنفيذه فيمن صدر بحقه، وفتوى المفتي: لا تكون ملزمة للمستفتي، فله أن يأخذ بها أو يغيرها من الأحكام الشرعية.

والفتوى: مظهر من مظاهر يسر الشريعة وسماحتها، وصلاحها لكل زمان ومكان، إذ في تعدد الفتاوى واختلافها باختلاف اجتهاد المفتين توسعة على الناس ورحمة.

وهي قديمة، بدأت مع نزول الوحي، فقد كان النبي ﷺ يفتي أصحابه، كما أخبر القرآن بذلك. وكذلك كان الصحابة يفتون في النوازل، واشتهر منهم نفر بذلك، كان الناس يقصدونهم لمعرفة حكم الله تعالى في بعض النوازل والقضايا. ثم قام علماء الأمة بهذه المهمة على مر العصور. وبذلك كانت الفتوى مظهراً من مظاهر مرونة الشريعة واستمرارها.

(6) سورة يوسف، الآية: 43.

(7) سورة يوسف، الآية: 47.

(8) المصادر السابقة.

من هنا، ومن خلال البحث في آليات المرونة في الإسلام نجد آلية «الإفتاء» من أهم الآليات التي حافظت على المسلمين من الانهيار في جب الجهل والجمود.

والنبي ﷺ جاء معلماً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، ولكي يكون معلماً وداعياً كان لا بد من أمرين:

- 1 - الإعلام عن دعوته وتعاليمها.
- 2 - مواجهة ما قد يرد من أسئلة تنضج من عقول لا تعدو كونها ثلاثة.
- 1 - المؤمنون: حيث رضخوا للرسالة وطلبوا الحق.
- 2 - الكفار والمنافقون الذين لم يرضخوا للحق وأرادوا العناد والمكابرة بأستلثهم.

- 3 - المحايدون الذين يطلبون الحقيقة ولم يرضخوا بعد.
- والقسم الأول: خاص بمجال الدعوة وهو الأعم.
- أما القسم الثاني فيختص به الإفتاء وهو الأخص⁽⁹⁾.
- ونظراً لأهمية الفتوى جعل العلماء لها ضوابط، وحذروا الذين يتصدرون للإفتاء بغير علم، استناداً إلى قوله ﷺ: «لا تكذبوا علي، فإنه من كذب علي فليبع النار»⁽¹⁰⁾.

وروي عن عبد الله بن مسعود قال: «إن الذي يفتي الناس في كل ما يستفتونه فهو مجنون»⁽¹¹⁾.

وكان كبار العلماء يتورعون عن الإفتاء - أحياناً - خوفاً من الله تعالى، فقد كان مالك لا يفتي إلا فيما يحسنه ويعلمه. فعن عبد الرحمن بن مهدي قال: كنا

(9) انظر فتح القدير للشوكاني 3/203، ط دار الفكر، بيروت. وتفسير النسفي 12/276.

(10) البخاري 52/1 - دار ابن كثير، بيروت ط3.

(11) مجمع الزوائد 1/182.

عند مالك بن أنس، فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله جئتك من مسيرة ستة أشهر، حملني أهل بلادي مسألة أسألك عنها، قال: فسل. قال: فسأل الرجل عن أشياء، فقال مالك: لا أحسن. قال: فقطع بالرجل، كأنه قد جاء إلى من يعلم كل شيء. قال: وأي شيء أقول لأهل بلادي إذا رجعت إليهم؟ قال: تقول لهم: قال مالك بن أنس: لا أحسن⁽¹²⁾.

لكن ذلك لا يمنع من القول بأن مهمة الفتوى فرض كفاية، لا بد أن يقوم به من توافرت فيه ضوابطها وشروطها، لحاجة الناس إلى ذلك، وإلا تصدى لها بعض الجهلاء الذين لا يخافون الله، وحينئذ ينطبق قول الرسول ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالمٌ اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»⁽¹³⁾.

ويجب على المستفتي أن يتحرى المفتي الحق، ويسأله عن أمور دينه، فعن عائشة - رضي الله عنها - أنها كانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه⁽¹⁴⁾.

ولا يلزم أن يكون للمفتي مكان خاص يجلس فيه للإفتاء كالقاضي فقد روي أن النبي ﷺ كان يفتي في المسجد، وفي الطريق والسوق، وعلى الدابة⁽¹⁵⁾.

وكان يحيى بن يعمر يفتي في الطريق، وقضى الشعبي على باب داره⁽¹⁶⁾.

هل يجوز للمفتي غير المجتهد أن يفتي بمذهب غيره من الأئمة المجتهدين؟ اختلف العلماء في ذلك، منهم من منعه، ومنهم من إجازته⁽¹⁷⁾.

(12) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1/ 18.

(13) صحيح البخاري 1/ 50، دار ابن كثير/ بيروت ط3.

(14) صحيح البخاري 1/ 51، دار ابن كثير/ بيروت ط3.

(15) صحيح البخاري 1/ 43، 44.

(16) تعليق التعليق 5/ 286.

(17) الإحكام في أصول الأحكام الأمدي 4/ 242، 293.

والمختار عند الأمدي: «إنه إذا كان مجتهداً في المذهب، بحيث يكون مطلعاً على مأخذ المجتهد المطلق الذي يقلده، وهو قادر على التفريع على قواعد إمامه وأقواله، متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك - كان له الفتوى، تمييزاً له عن العامي، ودليلاً انقطاع الإجماع من أهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى، وإن لم يكن كذلك فلا»⁽¹⁸⁾.

هل يجوز للعامي اختيار المفتي الذي يستفتيه؟

الجواب عن ذلك كما قرره الأمدي: إما أن يكون في البلد مفتٍ واحد أو أكثر. فإن كان الأول: وجب عليه الرجوع إليه والأخذ بقوله. وإن كان الثاني فقد اختلف الأصوليون بين مانع ومجيز⁽¹⁹⁾.

لكنهم اتفقوا على أنه إذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة معينة، وعمل بقوله فيها فلا يجوز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك إلى غيره.

ولكن: هل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر؟

اختلفوا في ذلك، فمنهم من منع ومنهم من أجاز، ولكل وجهة هو موليها، ومقيم عليها الدليل والحجة⁽²⁰⁾. والمختار عند الأمدي التفصيل «وهو أن كل مسألة من مذهب الأول اتصل عمله بها فليس له تقليد الغير فيها، وما لم يتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غيره فيها»⁽²¹⁾.

(18) انظر الأحكام للأمدي 4/ 242، 293.

(19) الإحكام في أصول الأحكام (ن. ص).

(20) الأمدي (م. ص) 4/ 244، 245.

(21) انظر الأمدي (م. ص) 4/ 244، 245.

إفحام

الدكتور محمد شخاف

الإفحام في اللغة يدل على الإسكات، والظلمة، والعجز عن الكلام⁽¹⁾. وأكثر ما يستعمل في معنى الإسكات. يقال: أفحم الخصم، أسكته. وكَلَّمْتُهُ حتى أفحمته، أي أسكته في خصومة أو غيرها. ومنه حديث السيدة عائشة مع السيدة زينب بنت جحش - رضي الله عنهما - قالت عائشة: «فلم ألبث أن أفحمتها» أي أسكتها.

ويأتي الإفحام بمعنى الدخول في الظلمة. يقال: أفحم القوم إذا دخلوا في ظلمة العشاء⁽²⁾. والفعل هنا لازم.

كما يأتي بمعنى العجز عن الكلام لِقَيِّ ونحوه. ومنه: فحم الصبي، إذا بكى حتى بُحَّ، وبه فُحام، وهو مفحوم، ومفحم، إذا كان عِيَّاً⁽³⁾ والمفحم أيضاً: الذي لا يقول الشعر⁽⁴⁾.

بيد أن أكثر ما يستعمل الإفحام في إسكات الخصم وإلزامه الحجة. وأكثر ما يكون ذلك في باب الجدل والمناظرة.

(1) انظر: اللسان، والصباح، مادة «فحم» والمعجم الوسيط 676/2.

(2) المعجم الوسيط (ن. ص).

(3) اللسان والصباح (ن. ص).

(4) المصادر السابقة، وتاج العروس.

وقد شرح عبد الرشيد بن مصطفى فيما يسمى بالرشيدية، شرح رسالة الشريف الرضي الجرجاني في آداب البحث والمناظرة، فقال: «والمناظرة علم يعرف به كيفية آداب إثبات المطلوب ونفيه، أو نفي دليل الخصم» كما تطلق المناظرة في اصطلاح أهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشئين إظهاراً للصواب! واعتقد بأن المناظرة هي إحدى المحاولات للوصول إلى إفحام الخصم، وإثبات الصواب⁽⁵⁾.

واللغويون يؤكدون على أن الإفحام هو إسكات الخصم والوصول به إلى درجة التلعثم في الرد، ومن ثم الوصول إلى الصمت المطبق.

والمناظرة لها شروط لا يجوز للمناظر أن يرتكبها، وقد ذكرها العلماء منها:

1 - المصادرة: والغرض منها إيهام المستدل خصمه بمغايرة النتيجة للمقدمة.

2 - الفصص: وهو أخذ المناظر وظيفة الاستدلال على بطلان دعوى للخصم قبل أن يترك له فرصة إقامة الدليل عليها.

3 - المجادلة: ويراد من المجادلة: المنازعة لا لأجل إظهار الحق، بل لأجل الانتصار على الخصم بإلزامه أو إفحامه وهي ممنوعة شرعاً.

ويرى بعض العلماء انقسام المجادلة إلى قسمين:

القسم الأول المجادلة المطلوبة في قول الله تعالى في سورة النحل: ﴿أَذِغْ لِكِ سَبِيلَ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَنِّدْ لَهُم بِأَلْفٍ هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽⁶⁾.

والقسم الثاني المجادلة بالباطل لإفحام الخصم وإظهار الفضل، وهي المعنية في قول الله تعالى في سورة العنكبوت ﴿وَلَا تُجَنِّدُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالْفِئَةِ هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽⁷⁾.

(5) كشف اصطلاحات العلوم والفنون ج 2 ص 1455.

(6) سورة النحل، الآية: 125.

(7) سورة العنكبوت الآية: 46.

4 - المكابرة: هي المنازعة لا لإظهار الصواب، ولا لإفحام الخصم ولكن لإظهار الفضل.

ومن المكابرة نقض دليل بلا شاهد. والمكابرة وظيفة مردودة لا تسمع ولا تقبل، والمكابر يحكم على نفسه بالهزيمة والإفحام في حلبة المناظرة.

5 - المعاندة: وهي المنازعة بين شخصين لا يفهم أحدهما كلام صاحبه وهو يعلم ما في كلام نفسه من الفساد ومجانبة الصواب، والمعاندة في المناظرة عمل لا يجوز.

6 - الجواب الجدلي: وهو ما يذكره المجيب وهو يعتقد بطلانه سواء أكان باطلاً في الواقع ونفس الأمر، أم غير باطل.

ويقول المنطقيون: إن المراد بالحجة الجدلية إفحام الخصم أو إقناع القاصر عن الدليل⁽⁸⁾.

وتنتهي المناظرة بعجز أحد المتناظرين عن دفع دليل الآخر وهو الإفحام.

وإن كان العاجز هو (السائل) سُمِّيَ (مُتَزَمِّمًا) وسُمِّيَ عجزه (إلزامًا) وإن كان العاجز هو (المعلل) سُمِّيَ (مَفْعَمًا) وسُمِّيَ عجزه (إفحامًا).

والإفحام في مصطلح علماء الكلام: هو عجز (المعلل) صاحب التصديق⁽⁹⁾.

وقد ردت مناظرات كثيرة في القرآن الكريم

منها مناظرة إبراهيم عليه السلام مع النمرود.

قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُعْتَبِي وَبُيِّتُ قَالَ أَأَنَا أُمِّي وَأُيِّتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَلَاكَ اللَّهُ بِأَنِّي بِالشَّمْسِ بَيْنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِي بِهِمَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾⁽¹⁰⁾.

وفي هذه المناظرة المعلل: وهو إبراهيم عليه الصلاة والسلام، والسائل: وهو النمرود قال على سبيل المغالطة (أنا أحيي وأميت).

(8) ضوابط المعرفة ص 371.

(9) نفس المصدر ص 470.

(10) سورة البقرة، الآية: 258.

والمعلل إبراهيم عليه السلام، لم يشأ أن يدخل في جدل يكشف فيه المغالطة التي صنعها النمرود.

فانتقل إبراهيم عليه السلام إلى دليل آخر (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب).

السائل: الكافر بالله وهو النمرود بهت وأفحم وعجز عن رد دليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

وقد وردت مناظرات كثيرة في كتاب الله عز وجل متعددة الوجوه وقد أفحمت الخصم المعاند والله من وراء القصد⁽¹¹⁾.

مهاجر البحث

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - ضوابط المعرفة عبد الرحمن حَبَّكَة الميداني دار القلم ط/ ثانية 1989 دمشق - بيروت.
- 3 - كشاف اصطلاحات العلوم والفنون 2/1 مكتبة لبنان.
- 4 - القاموس المحيط.
- 5 - لسان العرب لابن منظور.
- 6 - تاج المروس للزبيدي.
- 7 - الصحاح للجوهري.
- 8 - المعجم الوسيط.
- 9 - مفتاح العلوم.
- 10 - إفحام الأثران للسيوطي.
- 11 - شروحات منظومة أدب البحث والمناظرة للفتني.

(11) ضوابط المعرفة ص472.

أفغانستان

الدكتور مسعود عبدالله الوائلي

لا غرابة أن يثار هذا العلمَ ضمن مصطلحات المعارف الإسلامية تقديرًا لما حظي به هذا الإقليم في القديم والحديث من اهتمام؛ وبما أسهم به من أنشطة مدنية وفكرية؛ وما تقلب فيه من أجواء اجتماعية وسياسية ودينية؛ لا تزال ماثرة جدل كبير، فهو لم يشهد استقراراً حتى بالنسبة للاسم نفسه، فقد كان يعرف في القديم بآريانا⁽¹⁾؛ وبخراسان؛ وربما كان يعرف باسم أشهر المدن أو الأقاليم أو الممالك التي أقامها الأفغان أنفسهم؛ أو الإمبراطوريات التي خضعوا لها. وقد ذكر المؤرخون اسم العديد من الممالك والمستعمرات التي شيدها الإسكندر الأكبر وخلفاؤه من بعده في منطقة واسعة منها ممالك إغريقية صغيرة في وادي كابل وإقليم بشاور، ثم اتحدت تلك الممالك الإغريقية في وادي كابل والهند وأصبحت إمبراطورية كبيرة⁽²⁾.

كما تعددت فيه اللغات واللهجات منها اللغة الصفدية التي كانت سائدة في بلاد تمتد من حائط الصين حتى سمرقند والغرب؛ والساجية والتخارية والسنسكريتية وبعض اللهجات الباميرية وأخيراً الفارسية والشنوية وغيرها.

(1) انظر دائرة المعارف، بطرس البستاني تحت كلمة آريانه، المجلد رقم 3، دار المعرفة بيروت.

(2) انظر المصدر السابق ص 16.

وسكته قبائل متعددة الأعراق، وعرف منذ القديم الزراعة، وأقام مدنيات عريقة كانت على جانب كبير من الأهمية؛ وقد بلغ الفن القندهاري ذروته، ولكنه كان في الوقت نفسه مبعث تهديد دائم وهجمات متوالية من قبل القبائل الرحل ودول الجوار، كما تعددت فيه التَّحَلُّ والمذاهب الفكرية بما يدعو إلى الاستغراب. فقد عرف البوذية، هذه التَّحَلَّة التي يرى البعض أنها ظهرت في هذا الإقليم، ومنها انتقلت إلى الهند وإلى دول الجوار، في حين يرى آخرون أنها ظهرت في الهند وإنَّ الملك الهندي أشوكا بعد أن اعتنق البوذية أرسل مبشرين إلى قندهار «إقليم في وادي كابل» سنة 260 ق.م وأياً كان الأمر فقد أقام البوذيون في قندهار كثيراً من الأديرة في القرون الميلادية الأولى، ووجدت في خرابب هذه الأديرة نقوش إغريقية هندية تمثل مناظر من حياة بوذا. وفي باميان غربي كابل توجد تماثيل عظيمة تمثل بوذا نحتت في صخور على شاطئ البحر، وفي فجوات هذه التماثيل رسوم يُذكر طابعها بطابع سور آسيا الوسطى، كما أن بعض تفاصيلها يُذكر بطابع الساسانيين أيام سابور الأول⁽³⁾. وإذا كانت البوذية ما زال مصدرها يشير الحيرة في النفوس فإن الروايات تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الزردشتية قد ظهرت في أفغانستان منذ القرن السابع قبل الميلاد ومنها انتشرت في بلدان الجوار. وأصبحت تقاسم البوذية، بل تفوقت عليها وأزاحتها من بعض المناطق وحلت محلها⁽⁴⁾. وبعد ظهور الإسلام تحلَّى الأفغان عن عقائدهم وأقبلوا على الإسلام، وهو ما يشير في النفس جملة من التساؤلات عن هذه التحويلات فيما إذا كان ذلك يرجع إلى الطبيعة العقلية التي يتمتع بها سكان هذا الإقليم مع عمق الروح الدينية والتأمل المستمر في صفحة الكون بحثاً عن دين صحيح. وهو ما جعلهم ينتقلون من عقيدة إلى أخرى، غير أنهم في كل مرة كانوا كمن يلهث

(3) انظر إيران في عهد الساسانيين، أرثر كريستن، ترجمة يحيى الخشاب، وعبد الوهاب عزام. ط/ دار النهضة العربية، د. ت بيروت ص 19.

(4) يقال إن الزردشتية تحمل رؤية أقرب إلى التوحيد، ولذا عامل المسلمون أتباعها معاملة أهل الكتاب وما يقال عن أسباب اختفاء الأوست الساسانية لا يمكن إرجاعه إلى تعصب ديني من المسلمين، المصدر السابق، ص 134.

وراء سراب إلى أن استقر بهم الأمر بعد ظهور الإسلام عند الإيمان بهذا الدين الصحيح الذي اكتسح بحقائقه المذهلة وشريعته الحكيمة ومبادئه السامية ومشروعه الحضاري المتكامل كل العقائد السابقة التي لم تكن تحمل مشروعاً أو تلبّي مطمحاً.

وأصبح الأفغان منذ تخليهم عن عقائدهم والدخول في الإسلام من أهم حصونه وقلاعه العتيقة.

تلك هي أفغانستان التي تشغل مساحتها اليوم ما يقرب من (652225 كم²) وأبعد مسافة بين شرقه وغربه (550كم) وتوجد بها سلسلة جبلية وعرة أشهرها سلسلة جبال هندركش ويقال إن أغلب سكانها آريون هاجروا إليها من سهول تركستان الغربية بما يقرب من أربعة آلاف سنة قبل الميلاد. والأوزبك هاجروا إليها من تركستان الشرقية والطاجيك والبشتون وغيرهم من الأعراق.

وإذا كانت أفغانستان قد شهدت في القديم تطوراً حضارياً ملحوظاً جعلها تتعرض لغارات الهمج وأطماع دول الجوار، فهي بما حباها الله من موارد طبيعية ومعادن ثمينة وأحجار كريمة اكتشفت في هذا العصر، أصبحت محط أنظار الدول الاستعمارية، وما زالت تشهد حتى اليوم أبشع أنواع الغزو، وتتعرض لتدمير متواصل من قبل أعداء الحضارة الإنسانية وأمن الشعوب.

المصادر والمراجع

- 1 - إيران في عهد الساسانيين أرتركريستنن ترجمة يحيى الخشاب وعبد الوهاب عزام. ط/ دار النهضة، د.ت، بيروت.
- 2 - دائرة المعارف، المعلم بطرس البستاني، المجلد الثالث، ط/ دار المعرفة، بيروت.
- 3 - صورة الأرض ابن حوقل أبو القاسم بن حوقل النصيبي، ط1979، مكتبة الحياة، بيروت.
- 4 - مجلة «المجاهدون» المجلد الأول من 1 - 12، إصدار جمعية أفغانستان الإسلامية، بشاور، 1409هـ، 1989م.
- 5 - مختصر تاريخ العرب عفيف البعلبكي، ط4/ 1981، دار العلم للملايين، بيروت.

إفراء، وأفراء

الكرتور نامرنا مرصدين المبيدي

أولاً: إفراء على زنة إفعال، «وهذه الهمزة الموصولة مكسورة أبداً في هذا النحو»⁽¹⁾.

وهو مصدر الفعل الثلاثي المزيد بهمزة - أفرد.

قال أبو علي الفارسي: «فأما همزة أعطى، وأكرم، وأنفق، وأوعد، ونحو ذلك.. فهمزات قطع تثبت في الدَّرج كما تثبت في الابتداء»⁽²⁾.

وفي موضع آخر قال أبو علي: «إنما يحكم بزيادة الهمزة حتى يقوم دليل أنها أصل، إذا كانت أولاً، فإن كانت غير أول حكمت بأنها أصل حتى تقوم الدلالة على أنها زائدة»⁽³⁾.

وقال ابن جني: «فأما إدخالهم الهمزة في مصادر الأفعال التي في أوائلها همزة الوصل، نحو: انطلق... انطلاقاً، واستخرج... استخراجاً، فإنه مطرد فيها، لأنها ثابتة في الأفعال، فجاءت في المصادر، وهذا نظير قولهم: لذت لياذاً فاعلوا المصدر لاعتلال لذت، ويقولون: لاوذت لواذاً، فيصّحون المصدر لصحة الفعل، وهذا لا يدل على أنّ المصدر مشتق من الفعل»⁽⁴⁾.

(1) ينظر: التكملة ص 185.

(2) ينظر: المصدر نفسه ص 187.

(3) ينظر: المصدر نفسه ص 546.

(4) ذهب البصريون إلى أنّ الفعل مشتق من المصدر، وذهب الكوفيون إلى أنّ المصدر مشتق من الفعل. ينظر الإنصاف في مسائل الخلاف 1: 235 (مسألة 28).

وإن كان في الاعتلال محمولاً عليه، لأنهم قد أعلوا يقوم لاعتلال قام، وليس أحد يقول إن يقوم مشتق من قام، ولكن لما كانت هذه الأمثلة كالشيء الواحد، يقع بعضها موقع بعض فيغني غناه، ويسد مسده، ووجب في بعضها اعتلال - أجروه على الجميع لثلاً يختلف الباب.

قال أبو علي: ألا ترى أنهم لما حذفوا الهمزة من يكرم⁽⁵⁾ أثبتوها في إكرام، فكان ذلك كالعوض من حذفها، لأنها إذا ثبتت في بعض هذه الأمثلة كانت لذلك كالثابتة في الباقي⁽⁶⁾.

فهزة القطع في أفراد جاءت لمعنى، إذ «لا يتبدأ إلا بمتحرك»، أي: «الأخذ في النطق بعد الصمت»، حيث إن «وقوع همزة القطع في الكلام أكثر من وقوع همزة الوصل»⁽⁷⁾.

ثانياً: أفراد - على زنة أفعال جمع، مفردة: الفرد، ومعناه الوتر⁽⁸⁾ قال تعالى: ﴿وَرَبُّهُمَا يَقُولُ وَيَأْتِنَا فَردًا﴾⁽⁹⁾، ﴿وَكَلَّمَهُمْ هَاتِيه يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَردًا﴾⁽¹⁰⁾، ﴿وَرَكْرَكِيًا إِذْ نَادَى رَبِّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾⁽¹¹⁾.

وقد يجمع الفرد على غير قياس: فرادى، كأنه جمع فردان⁽¹²⁾، وقد ورد هذا الجمع في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرْدَيْنِ كَمَا خَلَقْتَكُمْ أَوَّلَ

(5) أي: أصله: (يكرم) على زنة: يؤفعل، فحذفت الهمزة تخفيفاً، وعدّ إثباتها شذوذاً، أو ضرورة شعرية في قول الشاعر: فإنه أهل بأن يوكروما.

ينظر في نسبة الرجز، وما قيل في هذه المسألة:

الكتاب 516:3، والمقتضب 97:2، 98، والأصول في النحو 115:3، والصحاح 5:2020 (فصل الكاف)، والمنصف 66، والانصاف 1: 11 - 13، وشرح ابن النظم 868، وشرح الشافية للرضي 1: 143، وشرح الشافية للجاربردي (بتحقيقنا) 70، وشرح الشافية للثغرة كار 36، وشرح الأشموني 657، وشرح شواهد الشافية 4: 58، 59، 11: 49، 411.

(6) ينظر: المنصف ص 89.

(7) ينظر: شرح الشافية للجاربردي ص 211، 214.

(8) ينظر: الصحاح 2/ 518 (فصل الدال).

(9) سورة مريم، الآية: 80.

(10) سورة مريم، الآية: 95.

(11) سورة الأنبياء، الآية: 88.

(12) ينظر الصحاح 2: 518 (فصل الدال).

مَرَّةً⁽¹³⁾. ومعنى فرادى: فرداً فرداً⁽¹⁴⁾ أو: واحداً واحداً⁽¹⁵⁾.

وقد رفض أبو جعفر النحاس ما ذهب إليه الجوهري⁽¹⁶⁾ - بأن الفرد قد يجمع فرادى على غير قياس، إذ يقول: «ولا ينبغي أن يحتمل كتاب الله جلّ وعزّ - على الشذوذ»⁽¹⁷⁾.

ومن معاني ما جاء على أفعال التعدية غالباً⁽¹⁸⁾، قال سيويه: «دخل، وخرج، وجلس، فإذا أخبرت أنّ غيره صَبَّره إلى شيء من هذا قلت: أَخْرَجْته، وأَدْخَلْته، وأَجْلَسْته...»⁽¹⁹⁾.

وقد يوضح الجابري معنى التعدية بقوله: «أن تضمّن الفعل معنى التصيير، فيصير الفاعل في المعنى - مفعولاً للتصيير - فاعلاً لأصل الفعل في المعنى، وتقديره: أنك إذا أردت أن تجعل اللازم متعدياً ضمّنته معنى التصيير بإدخال الهمزة مثلاً، ثم جئت باسم وصيرته فاعلاً لهذا الاسم المضمن معنى التصيير، وجعلت الفاعل لأصل الفعل مفعولاً لهذه الفعل، كقولك: خرج زيد، وأخرجته، فمفعول أخرجته هو الذي صيرته خارجاً»⁽²⁰⁾.

ولا تقتصر زيادة الهمزة في الفعل أفرد على إفادة التعدية، بل تفيد معاني كثيرة منها:

أولاً: التخصيص كقولهم: أفردت إليه رسولا⁽²¹⁾.

(13) سورة الأنعام، الآية: 94.

(14) سورة سبأ، الآية: 46.

(15) ينظر مجاز القرآن لأبي عبيدة 1: 200، 2: 150.

(16) ينظر: الصحاح 2: 518 (فصل الدال).

(17) ينظر: إعراب القرآن 2: 369.

(18) ينظر: المفتاح في الصرف ص19.

(19) ينظر: الكتاب 1: 55. ولزيادة الاطلاع ينظر: الإيضاح في شرح المفصل 2: 182، ومغني

الليبي في 678، 680.

(20) ينظر: شرح الشافية ص51.

(21) ينظر الصحاح 2: 18 (فصل الفاء).

ثانياً: العزل، كقولهم: أفردته، أي: عزلته⁽²²⁾، قال طرفة بن العبد:
إلى أن تحامتنى العشيرة كلّها وأفردت إفراد البعير المعبد⁽²³⁾
«ومعنى أفردت: تركتُ ولذاتي، وشهواتي، والتقدير: وأفردت إفراداً مثل
إفراد البعير الأجرب.
وقيل: هو المهنوء⁽²⁴⁾ (24) (25).

الفهرس المعاصر

- 1 - الأصول في النحو لأبي بكر محمد بن السراج تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي - مؤسسة الرسالة - ط - بيروت - 1408هـ - 1988م.
- 2 - إعراب القرآن، لأبي جعفر أحمد محمد النحاس - تحقيق: د. زهير غازي زاهد - عالم الكتب - ط3 - بيروت - 1408هـ - 1988م.
- 3 - الإنصاف في مسائل الخلاف - لأبي البركات عبد الرحمن الأنباري - تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الجيل 1982م.
- 4 - الإيضاح في شرح المفصل - لابن الحاجب - تحقيق: د. موسى بناي العلمي: مطبعة العاني - بغداد.
- 5 - بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك - لحمد بن محمد الصاوي المالكي - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأخيرة - القاهرة 1372هـ - 1952م.
- 6 - التكملة - لأبي علي الفارسي - تحقيق: كاظم بحر المرجان - مطابع دار الكتب - الموصل (العراق) - 1401هـ - 1981م.
- 7 - ديوان طرفة بن العبد (شرح الأعلام الشتمري) تحقيق: درية الخطيب، ولطفي الصقال مطبوعات مجمع اللغة العربية. دمشق 1395هـ - 1975م.
- 8 - شرح الألفية لابن الناظم، تحقيق: د. عبد الحميد السيد محمد - دار الجيل - بيروت.

(22) ينظر المصدر نفسه والصفحة.

(23) ينظر: ديوانه ص31، وشرح القصائد التسع الطوال 1: 262.

(24) المهنوء: هو المطليّ بالهناء، وهو القطران: بنظر الصباح 1: 84 (فصل الهاء).

(25) ينظر: شرح القصائد التسع الطوال 1: 262 - 263.

- 9 - شرح الألفية للأشموني (وبهامشه شرح الشواهد للعيني) - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - مصر.
- 10 - شرح الشافية - لأحمد بن الحسن الجارودي (بتحقيقنا).
- 11 - شرح الشافية - لرضي الدين الاسترابادي - تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد - دار الكتب العلمية - بيروت 1402هـ - 1982م.
- 12 - شرح الشافية - لعبد الله بن محمد النقره كار - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - مصر.
- 13 - شرح شواهد الشافية - لعبد القادر البغدادي - تحقيق: محمد نور الحسن الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية بيروت 1402هـ - 1982م.
- 14 - شرح القوائد التسع الطوال - لأبي جعفر النحاس - تحقيق: أحمد خطّاب - دار الحرية للطباعة بغداد 1392هـ - 1972م.
- 15 - الصالح تاج اللغة وصحاح العربية... لإسماعيل بن حماد الجوهري - تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار - دار العلم للملايين - بيروت.
- 16 - الكتاب لسبويه - تحقيق عبد السلام هارون - دار القلم - القاهرة 1966.
- 17 - الكواكب الدرية في فقه المالكية - محمد جمعه عبد الله - مكتبة الكليات الأزهرية - ط4 - القاهرة 1398هـ - 1978م.
- 18 - معارج القرآن - لأبي عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين - مؤسسة الرسالة - ط2 بيروت 1981م.
- 19 - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 20 - معني اللبيب عن كتب الأعاريب - لابن هشام الأنصاري تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله - دار الفكر - ط5 - بيروت 1985م.
- 21 - المفتاح في الصرف - لعبد القاهر الجرجاني - تحقيق: علي توفيق - مؤسسة الرسالة - ط1 - بيروت 1407هـ - 1987م.
- 22 - المقنضب - لأبي العباس المبرد - تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة - عالم الكتب - بيروت.
- 23 - المنصف في التصريف - لابن جني - تحقيق: محمد عبد القادر أحمد - دار الكتب العلمية - ط1 - بيروت 1411هـ - 1991م.
- 24 - النهاية في مجرد الفقه والفتاوى - لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي - الناشر: دار الكتاب العربي - ط2 - بيروت 1400هـ - 1980م.

إفريقية

الدكتور مسعود عبد الله الوائلي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين .
إفريقية بكسر الهمزة وبتاء مقفلة في آخر بنية الكلمة، اسم كان يطلق في
القديم على مجموعة من الأقطار لم يتفق الجغرافيون على وضع تحديد دقيق
لمعالمها، ثم جاء في هذا العصر من استبدل بهذا الاسم مصطلح المغرب
الأدنى وحده، (بإقليم طرابلس وتونس وولاية قسنطينة في الجزائر وما يتبع ذلك
إلى تخوم الصحراء⁽¹⁾).

وهو مصطلح لا يتفق مع الواقع السياسي الحالي لهذه المنطقة؛ ولعله لم
يكن مناسباً حتى عندما كانت القيروان عاصمة سياسية لمجموعة من الأقطار؛
لما كان يحدث بين الحين والآخر من انضمام أقطار بعينها، وانفصال أخرى مداً
وجزراً، بحسب قوة نفوذ حكام القيروان وبسط سيطرتهم في فترات تاريخية
معينة؛ وضعفهم وتقلص نفوذهم في فترات زمنية أخرى. والمتتبع لكتابات
الجغرافيين القدامى يجد بعض هذا التباين، فياقوت الحموي اكتفى في معجمه
بوصف إفريقية «بأنها بلاد واسعة ومملكة كبيرة قبالة جزيرة صقلية، وينتهي
آخرها إلى قبالة جزيرة الأندلس⁽²⁾». في حين حدها المراكشي (طولاً من بركة

(1) سيرة القيروان - محمد العروسي المطوي - ط1/ 1981، الدار العربية للكتب - ليبيا - تونس (ص7).

(2) معجم البلدان - شهاب الدين أبو عبد الله - المشهور بياقوت الحموي - المجلد الأول - ط1/ 1397هـ - 1977م، دار صادر بيروت - ص(288).

شرقاً إلى مدينة طنجة غرباً، وعرضها من البحر إلى الحاجز الرملي الذي يفصل بين بلاد إفريقية وبلاد السودان، وهي سلسلة من الكثبان الرملية تمتد من المشرق إلى المغرب⁽³⁾. وهو ما عرض له أيضاً كل من البكري وشيخ الربوة والقزويني مع إضافة هذا الأخير هذا النص «إلى آخر بلاد المغرب والبحر المحيط»⁽⁴⁾. ولم يشذ عن هؤلاء سوى ابن حوقل الذي قال إن حد إفريقية من طرابلس الغرب من جهة برقة والإسكندرية إلى بجاية أو مليانة⁽⁵⁾، وهذا الوصف أو ذاك كان يستند دون شك إلى المدن أو الأقاليم التي كانت تخضع في فترات تاريخية معينة إلى مدينة القيروان العاصمة السياسية التي اختطها عقبة بن نافع سنة 50 من الهجرة المشرفة، وهو إطلاق شائع في الدراسات التاريخية الإسلامية لا يختص بالقيروان وحدها؛ بل هو سُنَّة مُتَّبَعَة مشهورة درج عليها الأوائل، فكانوا يسمون المدن القواعد بأسماء أقاليمها بلا فرق، فكانوا يطلقون الشام على دمشق أو العكس، وصقلية على مدينة بالرم، ومصر على القسطنطينية أو القاهرة، والأندلس على قرطبة⁽⁶⁾.

ولذا يمكن القول بأن رسم الحدود الجغرافية كانت تحكمه الأوضاع السياسية وتحدد معالمه.

أما عن الأسباب التي أدت إلى إطلاق كلمة إفريقية على منطقة جغرافية معينة فقد تعددت الروايات وتباينت الآراء فمنهم من قال بأن الاسم مشتق من إفريقيش بن أبرهة بن الراش الحموي الذي غزا الروم في هذه المنطقة حتى انتهى إلى طنجة، فسميت باسمه⁽⁷⁾، وخالف آخرون إلى القول بأن إفريقيش بن

(3) الاستبصار في عجائب الأمصار - المراكش تحقيق (سعد زغلول عبد الحميد) طبعة آفاق عربية بغداد - د.ت. ص (111 - 112).

(4) آثار البلاد وأخبار العباد - زكريا بن محمد بن محمود القزويني - ط1/ دار صادر بيروت د.ت. ص 163.

(5) المصدر السابق ص 163.

(6) علم الفلك (تاريخه عند العرب في القرون الوسطى) السنيور كرلو تليو - ط2/ 1413هـ - 1993م الدار العربية للكتاب/ القاهرة - وأوراق شرقية للطباعة والنشر بيروت - ص 74.

(7) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن طالب الأنصاري - الدمشقي المعروف بابن الربوة - ط1/ 1408هـ - 1988م/ دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ص (309).

صيفي بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان غزا المنطقة، وعندما استقرت له الأوضاع اختط مكاناً؛ وأمر أن تبنى فيه مدينة اشتق اسمها بعد أن بنيت من اسمه، ثم سميت المنطقة كلها باسم هذه المدينة⁽⁸⁾. في حين ذهب آخرون إلى أن الاسم يعود إلى الأفارقة وهم قوم فارق بن مصر بن حام بن نوح، وهو أول من نزلها بولده، وهي قسمان بري وبحري، وذكر المراكشي (أن اسم إفريقية اسم ملكة حكمت إفريقية وقيل إنها إفريقية؛ وفي رواية أن الاسم يعود إلى أنها فرقت بين مصر والمغرب فسميت إفريقية لا لأنها مسماة باسم عامرها⁽⁹⁾، وهذه الروايات يغلب على الظن أن بعضها إن لم يكن جميعها من وحي الخيال لسد النقص وتغطية الفراغ وتجلية الغموض الذي يكتنف هذا الاسم الذي أطلق يوماً ما على حدود منطقة جغرافية معينة، ثم جاء الجغرافيون من بعد وحاول كل منهم أن يجتهد رأيه في تغطية معابر سالبه عند دراسة هذا الاسم، فاختار واحد منهم رواية معينة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تطرق بعضهم إلى وصف سكان إفريقية. فذكر القزويني أن سكانها أمة عظيمة من بقية قوم جالوت، لما قتل هرب قومه إلى المغرب فتحصنوا في جبالها ولكن في الوقت نفسه وصفهم بسوء السيرة وقوة البطش، والدخول في الفتن والترحيب بدعاة الضلال⁽¹⁰⁾ وربما هذا ما دعا آخرين إلى الرد على أمثال هؤلاء بوضع حديث يشيد بنظامهم «ينقطع الجهاد من جميع الجهات ولا يبقى إلا ببلاد إفريقية فيبينما القوم بإزاء عدوهم نظروا إلى الجبال قد سيرت فيخرون لله سجداً فلا ينزع أطمارهم عنهم إلا أزواجهم من الحور العين»⁽¹¹⁾.

تلك هي إفريقية الاسم الذي لا يزال يحيا في بطون الكتب القديمة، أما اليوم فلم يعد مصطلحاً جغرافياً أو سياسياً له معالم محددة تخرجه من دائرة التاريخ وتدفع به إلى أرض الواقع.

(8) معجم البلدان مصدر سابق - المجلد الأول - ص 288.

(9) المصدر السابق - المجلد الأول - ص 288.

(10) كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار - مصدر سابق - ص (111 - 112).

(11) لمزيد الإطلاع انظر صورة الأرض - ابن حوقل أبو القاسم البجلي - ط 1/ 1979م - مكتبة دار الحياة بيروت - ص (64) وما بعدها.

إفريقيا

الدكتور مفتاح محمد دياب

قارة تمتد بين دائرتي عرض 40 و35 جنوباً و20 و37 شمالاً، ويفصلها عن أوروبا البحر الأبيض المتوسط وعن آسيا المحيط الهندي والبحر الأحمر. ويقسمها خط الاستواء إلى قسمين، الجنوبي أضيق من الشمالي، ومعظم القارة يقع في المناطق المدارية، وتتكون من هضبتين: الجنوبية وهي أكثر ارتفاعاً. ومن مرتفعاتها جبال داركنبرج وكينيا وجبال كليمنجارو. وتغطي الصحراء مساحة واسعة من أراضي القارة مثل الصحراء الكبرى شمالاً وصحراء كلهاري في الجنوب. وتتميز قارة إفريقيا بأكثر ظاهرة انكسارية في العالم وهي الأخدود الإفريقي العظيم. وأكبر بحيراتها بحيرة فكتوريا، وأهم أنهارها النيل والكنغو والزامبيزي ونهر النيجر. تتدرج الحياة النباتية في إفريقيا مع المناخ من الغابات الاستوائية إلى السفانا الرعوية، إلى الصحراء. وتعتمد الزراعة فيها على الأمطار والري.

وتتمتع إفريقيا بثروة معدنية هائلة: ففيها تكوينات ضخمة من النحاس والماس والذهب والنفط، وتملك ثروة قيمة من الغابات. وإضافة إلى ذلك، يمكن استعمال العديد من الأنهار والمساقط المائية في القارة لإنتاج الطاقة الكهربائية. تنتج إفريقيا معظم الإنتاج العالمي من المنيهوت (الكسافا)، الكاكاو، البقوليات، واليام، ومع ذلك فهي أضعف مستوى في التنمية الاقتصادية من القارات الأخرى.

تأتي إفريقيا في المرتبة الثانية بين قارات العالم من حيث المساحة والثالثة من حيث السكان. وتشغل خمس مساحة العالم وتساثر بثمن سكانه تقريباً. فتبلغ مساحتها 30.247.000 كيلومتر مربع، ويبلغ عدد سكانها حوالي 731 مليون نسمة (حسب تقديرات 1996)، وتكون بذلك الكثافة السكانية 25 شخصاً للكيلومتر المربع.

ويرجع سكان إفريقيا إلى أربع مجموعات عرقية هي: البوشمن، واليهوتنتوت، والأقزام، والزنج، وهي العناصر القديمة، والهاميون، والشعوب الزنجة السامية، ثم العناصر السامية العربية. وقد وجدت في القارة أقدم الحضارات في العالم وهي الحضارة الفرعونية.

وقد وصلت الدعوة الإسلامية إلى القارة في وقت مبكر، خصوصاً القسم الشمالي منها المعروف بشمال إفريقيا، حين فتح القائد المسلم عمرو بن العاص مصر وليبيا، ثم توالى الفتح الإسلامي لكل مناطق الشمال الإفريقي على يد عقبة بن نافع وموسى بن نصير وطارق بن زياد. ومنذ أواسط القرن الحادي عشر الميلادي وصلت طلائع الدعوة الإسلامية إلى إفريقيا جنوب الصحراء. وقد ساهمت القوافل التجارية وبعض الحملات العسكرية التي عبرت الصحراء لتصل حدود الغابات الاستوائية في انتشار الإسلام التي نتج عنها دخول عدد من القبائل الإفريقية مثل قبائل الغولب والهوسا إلى الإسلام، وإريتريا والسواحل الشرقية للقارة وصولاً إلى مدغشقر وزنجبار. ومن الممالك الإفريقية التي دخلت الإسلام مملكة غانا، ومملكة مالي، ثم مملكة بورنو، وقبائل سونغاي والغولب. وفي القرن الثامن عشر تجددت حركة انتشار الإسلام. وكان للطرق الصوفية دور كبير في ذلك، واستمر دخول الأفارقة في الإسلام حتى بداية فترة الاستعمار الأوروبي للقارة. وما زال الإسلام يجتذب إليه الأفارقة حتى اليوم، على الرغم من حملات التبشير التي تقوم بها الإرساليات المسيحية لتنصير الأفارقة.

في العصر الحديث طمعت الدول الاستعمارية الأوروبية في ثروات القارة، وانتهى الأمر إلى تقسيمها بين القوى السياسية الأوروبية في مؤتمر برلين

1884 - 1885م، فتناهب القارة الاستعمار البريطاني والفرنسي والألماني والبرتغالي والإسباني والإيطالي، وعندما هزمت ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، وضعت مستعمراتها تحت انتداب الدول المنتصرة في الحرب. وحتى عام 1950م لم يكن مستقلاً من دول القارة سوى مصر وأثيوبيا وليبيريا، واتحاد جنوب إفريقيا. وبانتهاء الحرب العالمية الثانية أخذت الدول الإفريقية تكافح وتناضل من أجل حريتها واستقلالها، فكان عقد الستينيات والسبعينيات هما عقدي الاستقلال لمعظم الدول الإفريقية. وتتضمن الدول الإفريقية فيما بينها في منظمة الوحدة الإفريقية التي ستتحول إلى الاتحاد الإفريقي العظيم بعد إعلان سررت في 9/9/1999مسيحي.

المراجع

- 1 - حسين، سعيد (إشراف). الموسوعة الثقافية. القاهرة: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1972، ص99.
- 2 - كريزر، كلوس وآخرون (إشراف). معجم العالم الإسلامي، ترجمة ج، كتورة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991، ص56.
- 3 - الموسوعة العربية العالمية ط2، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999، ص337 - 338.

في رثاء مُرَبِّي الجِئِل

الْأَسْتَاذَ الْكَتُورَ الْمُرْحُومَ عُمَرَ التَّوَجَّى الشَّيْبَانِي

تَبْكِيكَ فِينَا وَبِكِي الْعِلْمِ وَالشَّيْمِ
قَدْ فَاضَ مِنْكَ عَلَيْهَا الْفَضْلُ وَالْكَرَمُ
فَأَلَّتْ فِيهِ الْمُحِيطُ النَّابِغُ الْفَهْمُ
فَكَانَ مِنْكَ عَطَاءُ غَيْثُهُ سَجَمُ
وَكُنْتَ نَبْعاً سَخِيحاً قَيْظُهُ عَمَمُ
وَكَمْ صَنَعْتَ رِجَالاً هَا هُمْ قِمَمُ
وَتَرْتَوِي الْعُرْبُ مِنْ مَعْنَاهُ وَالْعَجَمُ
وَكَانَ زُرْعاً صَدَاهُ الْحُزْنُ وَالْآلَمُ
وَدَا عَطَاؤُكَ خُلْدٌ لَيْسَ يَنْصَرِمُ
وَرَبَّ قَرْدٍ تُسَاوِي قَدْرَهُ أَسْمُ
يَفْرِي كَفْرِيكَ أَوْ تَسْمُو بِهِ هِمُّ
وَعِشْتَ صَيْتَكَ عَالٍ وَاسْمُكَ الْعَلَمُ
وَقَوْلُهُ الْحَقُّ عَزَّتْ أَنْ يَقْوَهُ قَمُ
مِنْ بَعْدِ فَقْدِكَ فِيهِ الْأَنْسُ مُثْقَلُ
سَتْ تَاجَ كُلِّ لِقَاءٍ كَانَ يَنْتَظِمُ
يَا وَحْشَةَ الدَّرْبِ، عَالَتْ شَمْسُهُ الظُّلَمُ
تَظَلُّ خَالِدَةً مَا ظَلَّتِ الْقِيَمُ

شعر د. محمد مصطفى بن الحاج

الْفِكْرُ وَالْحَرْفُ وَالْأَوْرَاقُ وَالْقَلَمُ
وَتَكْتَسِي الْحُزْنَ أَرْضٌ قَدْ وُلِدَتْ بِهَا
نَهَلَتْ مِنْ تَالِدِ الْمَوْزُوثِ أَعْدَبَهُ
وَحُزَّتْ مِنْ مُحَدَّثَاتِ الْفِكْرِ أَطْرَفَهَا
وَكُنْتَ شَمْساً أَضَاءَتْ فِي مَرَابِعِنَا
مُرَبِّي الْجِئِلِ كَمْ أَسَدَيْتَ مَكْرُمَةً
يَتَاجُكَ الثُّرَى فِي الْآفَاقِ تَقْرَأُ
قَدْ كَانَ فَقْدُكَ صَدْعاً مَا لَهُ رَأْبُ
إِنَّ الرِّجَالَ بِمَا تُعْطِي مُحَلَّدَةٌ
لَا يَخْفُلُ الدُّعْرُ بِالْآلَافِ مِنْ نَسَمِ
تَمْضِي الدُّمُورُ فَمَا يُغْنِيهَا مِنْ خَلْفِ
بَلُغْتَ فِي الْعِلْمِ وَالْأَخْلَاقِ مَنْزِلَةً
مَتَابِرُ الْعِلْمِ تَبْكِي فَقَدْ سَيِّدَهَا
أَسْتَادُنَا مُلْتَقَى الْخِلَافِ مُغْتَكِرُ
كُنْتَ الْأَبُوءَ، كُنْتَ الصَّاحِبَ الْحَقَّ، كُنْ
يَا وَحْشَةَ الْعُمُرِ زَمُرُ الْفَضْلِ فَارْقَنَا
صَرَبْتَ فِي الْبَدَلِ وَالْإِبْدَاعِ أَمْثَلَةً

أُسُسُ التَّقْوِيمِ لِأَبْحَاثِ الْمَجَلَّةِ

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إلى مقومٍ متخصص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

- 1 - موافقة للنشر بدون ملاحظات .
- 2 - موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها .
- 3 - رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية .

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوم، وله رفض الملاحظات برّة علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوم ويوضح مواطن الزلل في نقده .

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأياً في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*) .

مع ملاحظة أن المقوم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل - مع ذلك - أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته .

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة .



BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Nineteenth Year

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4802734 - Fax: 4800059

E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

1 Libyan Dinar or equivalent

معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

- تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية ، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين .
- تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف « السبعة » التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي : -
 - أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه .
 - أو شيء ناقص يتمه .
 - أو شيء مستغلق يشرحه .
 - أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه .
 - أو شيء متفرق يجمعه .
 - أو شيء مختلط يرتبه .
 - أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه .
- تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية .
- يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية .
- تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي وتقومه على أساسها .
- تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمانة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي .
- لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر .
- تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقييم والتصحيح .
- تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز .

A highly decorative frame in the shape of a stylized arch (shamsa) with intricate floral and geometric patterns in blue, gold, red, and green. The frame encloses a central rectangular area with a light green background. The text is centered within this area.

BULLETIN
OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

NINETEENTH YEAR